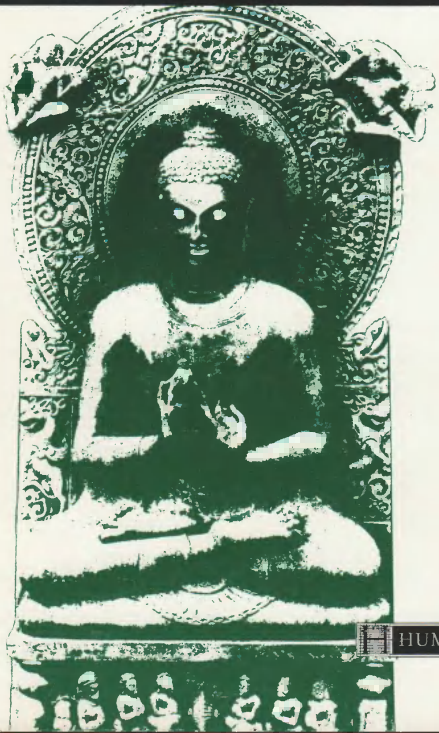
MAEȘTRII SPIRITULUI

BUDDHA

MICHAEL CARRITHERS



HUMANITAS

MAEȘTRII SPIRITULUI

MICHAEL CARRITHERS este conferențiar la Catedra de antropologie a Universității din Durham. A mai publicat, tot la Oxford University Press, *The Forest Monks of Sri Lanka*.

MICHAEL CARRITHERS

Buddha

Traducere din engleză de
VLAD RUSSO

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MICHAEL CARRITHERS
THE BUDDHA
© Michael Carrithers 1983

This translation of THE BUDDHA, *originally published in English in 1983, is published by arrangement with Oxford University Press.*
Traducerea lucrării BUDDHA, *publicată inițial în engleză în anul 1983, apare cu acordul editurii Oxford University Press.*

© HUMANITAS, 1996, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0930-2

Pentru Elizabeth

Prefață

Pînă în secolul nostru, Buddha a fost pesemne gînditorul cu cea mai mare influență din istoria omenirii. Învățătura sa a înflorit pe tot cuprinsul subcontinentului indian timp de mai bine de 1 500 de ani, și în tot acest răstimp s-a transformat și diversificat cel puțin atît cît a făcut-o creștinismul în primii săi 1 500 de ani de existență în Europa. În secolul al XIII-lea d. Cr., cînd influența budismului s-a stins în vatra sa de origine, el se răspîndise de multă vreme în Tibet, Asia Centrală, China, Coreea, Japonia și Sri Lanka și își croia drum în Asia de Sud-Est, istoria sa fiind în aceste țări tot atît de complexă pe cît fusese în India.

Nu mi-am propus să lămuresc o problemă atît de vastă în această carte de mică întindere. Am povestit doar viața lui Buddha și am descris apariția și însemnătatea învățăturii sale. Am încercat totuși să-mi formulez expunerea astfel încît cititorul să poată înțelege cum se face că budismul a străbătut cu atîta ușurință continentele și a supraviețuit atît de bine peste veacuri.

Notă asupra ediției

Abrevieri

Trimiterile la scrierile din canonul budist urmează edițiile canonului Theravāda realizate de Pali Text Society. Literele se referă la *nikāya* (culegerea) în cauză, prima cifră la volumul din cadrul culegerii, iar a doua la pagina din volum. Astfel, o trimitere la *Majjhima Nikāya*, volumul doi, pagina 91 se scrie M II 91. În cazul în care trimiterea se face la un întreg discurs, am indicat numărul discursului, de ex. M I nr. 15. Am folosit următoarele abrevieri:

D — *Dīgha Nikāya*
M — *Majjhima Nikāya*
A — *Anguttara Nikāya*
S — *Saṃyutta Nikāya*

Alte trimiteri se fac la *Udāna* (U) și la *Paramatthajotikā* (P), de asemenea în ediția realizată de Pali Text Society, precum și la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (B) și *Chāndogya Upaniṣad* (C), citate la care sînt indicate cartea, capitolul și numărul fragmentului, astfel încît să poată fi consultată orice ediție.

Traducerea citatelor și termenii utilizați

Traducerile sînt aproape în întregime realizate de mine. Cine va voi să repereze citatele în contextul

lor va vedea că traducerile în engleză realizate de Pali Text Society sînt astfel prezentate încît cititorul să nimerească aproape peste pasajul potrivit, deși ar fi mai bine dacă s-ar putea consulta textul în pali. Este însă nevoie de puțină experiență pentru aceasta.

Termenii tehnici sînt în pali, cu excepția locurilor unde e indicat faptul că sînt în sanskrită.

Pronunția termenilor

Pentru a evita erorile grave de pronunție în pali trebuie doar să se țină seama că *h* după o consoană indică doar o aspirare în pronunție. Pronunțarea corectă a numelui Buddha se face pronunțînd dubla consoană *d* ca atare, așa cum se pronunță în italiană: aproximativ Bud-dhah, *nu* Buudah.

Semnele diacritice care apar dedesubtul sau deasupra anumitor litere ale cuvintelor transliterate din pali sau din sanskrită afectează pronunțarea lor *aproximativ* ca mai jos:

ā – *ah*
ś – între *s* și *ș*
ñ – ca în grupul francez *gn*
ṭ ḷ ṇ – se pronunță cu limba întoarsă spre cerul gurii
ṣ – *ș*
ṃ – *ng*

1
Introducere

Printre ruinele de la Anuradhapura — vechea capitală a Sri Lankăi — se află, așezată izolat pe un soclu deasupra ierbii, o imagine a lui Buddha sculptată în piatră, ceva mai mare decît mărimea naturală. Statuia este obișnuită, avînd pesemne peste o mie de ani vechime, și aparține unui tip care se regăsește în toată Asia budistă. Picioarele sînt încrucișate în poziție de meditație, mîinile sînt așezate una peste alta în poală. Budiștii susțin că în această poziție, sub un copac, acum mai bine de 2000 de ani, a avut loc trezirea lui Buddha; el atinsese cunoașterea hotărîtoare a condiției umane și certitudinea de nezdruncinat că se izbăvise de suferințele acesteia.

Și totuși, în desăvîrșirea ei, imaginea de la Anuradhapura e departe de a fi oarecare. Spinarea și capul sînt strunite și drepte; brațele sînt însă relaxate, iar chipul este împăcat. Figura pare ageră și senină, potrivindu-se de minune cu impasibilitatea granitului. Stînd în fața ei, un venerabil socialist englez mi-a spus că, în tot zbuciumul istoriei omenești, statuia și tot ce simbolizează ea constituie unul din puținele lucruri de care putem fi mîndri. Mi-a mai spus că religia i se pare un lucru inutil,

dar că are sentimentul că fusese toată viața, fără să o știe, un discipol al lui Buddha.

O reflecție foarte personală, formulată pesemne sub impresia puternică a chipului privit; e demn de remarcat însă că asemenea reflecții pot fi găsite la mulți, mulți alții. Iată-l de pildă pe antropologul Claude Lévi-Strauss, care nu poate fi socotit în nici un caz budist, scriind într-o stare de spirit asemănătoare:

Ce am învățat oare de la maeștrii pe care i-am audiat, de la filozofii pe care i-am citit, de la societățile pe care le-am cercetat și de la însăși știința asta de care Occidentul e atît de mîndru? Pe scurt, unul sau două învățăminte fragmentare care, puse cap la cap, ar echivala cu meditațiile Înțeleptului așezat sub copacul său.

O dovadă a fascinației pe care Buddha o mai exercită încă asupra noastră. Dar este ea justificată? Ce are de oferit unor gînditori atît de moderni un vizionar din Orient născut la mijlocul mileniului întîi înainte de Cristos, în împrejurări istorice și într-o cultură atît de diferite de ale noastre? E prima întrebare la care am încercat să răspund.

Și am încercat s-o fac scriind o biografie a lui Buddha. Nu e însă deloc de la sine înțeles că strategia aleasă de mine e cea mai potrivită: istoria e plină de figuri a căror importanță rezidă mai mult în învățătura decît în viața lor. Buddha este însă în această privință un caz deosebit, căci viața și învățătura sa sînt adînc și inextricabil legate.

Voi ilustra această afirmație cu relatări tradiționale ale vieții lui Buddha, relatări care au exercitat o enormă influență asupra budiștilor și care sînt acum larg răspîndite prin traduceri în limbi europene. Buddha a fost prin naștere fiul unui rege și a crescut prin urmare înconjurat de bogății și de plăceri, cu perspectiva de a dobîndi putere — toate bunuri dorite îndeobște de oameni. Ajungînd la maturitate însă, s-a pomenit înaintea ochilor cu un bolnav, cu un bătrîn și cu un cadavru. Avusese parte de o viață ocrotită, dar cele trei imagini l-au tulburat profund, căci a înțeles că nici bogăția, nici puterea nu-l vor putea pune la adăpost de experiența bolii, a bătrîneții și a morții. Meditînd la cele ce văzuse, el a ajuns la cea dintîi mare cotitură a vieții sale: împotriva dorințelor familiei, și-a părăsit soția, copiii și condiția, devenind un pribeag fără adăpost, în căutarea izbăvirii de această suferință aparent inevitabilă.

Timp de cîțiva ani a practicat meditația în stare de transă și severa mortificare de sine, care erau obișnuite pe atunci în rîndul acestor pribegi; dar le-a găsit zadarnice. Atunci s-a așezat să mediteze în liniște, fără a-și silui sufletul sau trupul, la situația nefericită a omului. Așa a ajuns la cea de-a doua mare schimbare din viața sa, căci din această meditație liniștită au luat naștere trezirea și izbăvirea. „Făcuse ceea ce trebuia făcut" — dezlegase taina suferinței. Apoi, extrăgîndu-și filozofia din propria experiență, a predicat timp de patruzeci și cinci de ani, învățătura lui atingînd mai toate problemele privitoare la felul în care omul trebuie să-și trăiască viața. A

întemeiat un ordin de călugări care aveau să se elibereze urmîndu-i exemplul și care i-au răspîndit învățătura în lume. În cele din urmă a murit de moarte bună, aidoma atîtor altora, avînd parte însă, spre deosebire de ei, de o „extincție totală" (*parinibbuto*), căci nu va mai renaște în veci spre a suferi.

Există motive întemeiate să punem la îndoială chiar și această foarte succintă relatare, dar măcar linia generală a vieții sale schițate mai sus trebuie să fie adevărată: nașterea, maturitatea, renunțarea, căutarea, trezirea și eliberarea, predicile, moartea. Această biografie, cu cele două transformări însemnate — renunțarea și trezirea —, i-a oferit lui Buddha și discipolilor săi nucleul dramatic cu care și-au ilustrat credința și modelul psihologic și filozofic pe care și-au întemeiat concepția. Din punctul de vedere al nucleului dramatic acțiunea se concentrează pe transformările spirituale realizate prin propriul efort eroic, în vreme ce, filozofic, acțiunea se concentrează pe descoperirile realizate de Buddha în chiar cugetul și trupul său.

De aceea a spus el „afirm că lumea, originea lumii, curmarea lumii și calea care duce la curmarea lumii există înlăuntrul acestui trup de un stînjen, în cugetul și ideile sale" (S I 62). În acest sens, ceea ce a suferit Buddha a fost suferit laolaltă cu toate ființele muritoare. Pentru toți muritorii, cum spune el, „nașterea e suferință, bătrînețea e suferință, boala e suferință". Potrivit concepției sale, aceste evidențe apăsătoare și de neocolit puteau fi descoperite de oricine ar fi privit în adîncul propriei

experiențe. La fel, căile izbăvirii sînt accesibile oricui. Metodele de meditație pe care le-a dezvoltat, de exemplu, se bazează pe fenomene simple și la îndemînă precum propria respirație. Învățătura morală pe care a îmbrățișat-o își avea temeiul în principii clare și practice extrase din propria lui viață. Buddha a fost propriul său laborator și și-a generalizat descoperirile astfel încît să cuprindă toate ființele umane.

Cea de-a doua întrebare este, așadar, cum s-a transformat și a evoluat Buddha. Căci într-un fel sau altul, subiectul filozofiei sale este tocmai această evoluție. E o întrebare care i-a preocupat intens pe budiști, o întrebare la care Buddha însuși a răspuns în nenumărate rînduri. Uneori a răspuns direct relatîndu-și parte din viață. Alteori, a răspuns indirect, afirmînd că dacă cineva săvîrșește un lucru anumit, decurg de aici unele consecințe dăunătoare, în vreme ce dacă săvîrșește un alt lucru, consecințele vor fi salutare și vor conduce la izbăvire. La baza acestei afirmații stă presupunerea că Buddha știa asta fiindcă avusese experiența alternativelor. El cerea de la sine însuși, ca și de la călugării săi, să se supună unei singure reguli a mărturiei: „ceea ce afirmi [trebuie să fie] totuna cu ce ai realizat, ai văzut, ai cunoscut tu însuți" (M I 265).

Din caracterul autobiografic al filozofiei lui Buddha nu rezultă totuși că o simplă relatare a vieții sale ar fi de ajuns ca să-i explice filozofia. Căci, în ciuda înclinației lui către singurătate, făcea parte din societatea în care trăia și din istoria ei. A trăit în

vremuri de mari și decisive transformări sociale și intelectuale, schimbări de ale căror roade s-a bucurat și la a căror desfășurare ulterioară a contribuit substanțial. Gîndirea sa era revoluționară, dar era vorba de o revoluție care se săvîrșea deja de multă vreme. Imaginea care-mi vine în minte este aceea a unui val de schimbări care s-a înălțat încetul cu încetul, de-a lungul veacurilor, atingînd toate laturile vieții din India antică. Buddha a fost ridicat pe creasta acestui val și a beneficiat de o perspectivă largă asupra celor omenești. Problema este de a stabili cît din viziunea sa se datorează acestei înălțări, acestei poziții pe care a avut-o în istorie precum și activității predecesorilor și contemporanilor săi, și cît ascuțimii pe care a avut-o privirea sa.

Ce fapte avem la dispoziție pentru a relata viața și împrejurările prin care a trecut un om care a trăit acum 2 500 de ani? Cît privește viața lui Buddha, ne bazăm aproape exclusiv pe scrierile budiste păstrate în multe limbi orientale, care au măcar avantajul de a fi foarte cuprinzătoare. Părțile cele mai vechi și care-l privesc cel mai direct pe Buddha, *Coșul discursurilor* (*Suttapiṭaka*) și *Coșul Codicelui de Învățătură* (*Vinayapiṭaka*), ocupă, în diferite variante, cîteva rafturi de bibliotecă. Mai mult, cea mai mare parte dintre ele sînt prezentate drept răspunsuri ale lui Buddha date în diferite ocazii și în diferite locuri. Intenția discipolilor lui Buddha a fost evident aceea de a păstra vorbele autentice ale învățătorului în contextul lor istoric.

Cît de bine au realizat ei această intenție? Să privim mai întîi alcătuirea canonului budist. Discursurile

canonice au forme variate: uneori ele reprezintă dialoguri purtate de Buddha cu adepții altor învățături; alteori reprezintă răspunsuri la întrebări precise adresate de călugării ordinului său; alteori, iarăși, reprezintă învățăminte către călugări; iar cîteodată sînt predici adresate laicilor care nu și-au părăsit căminele, dornici să-i sprijine însă pe cei care o făcuseră.

Călugării erau îndeosebi răspunzători de păstrarea acestei învățături, căci lor le era adresată în bună măsură. Cea mai mare parte a anului, Buddha și călugării săi umblau din loc în loc, dar în cele patru luni ale anotimpului ploios al musonului din nordul Indiei se strîngeau laolaltă în mînăstiri izolate. În timpul peregrinărilor răspîndeau mesajul în afara comunității, dar în timpul cît se aflau în recluziune discutau și repetau învățăturile. Într-adevăr, cîteva din discursurile canonice constau din discuții între călugări. În cuprinsul canonului se găsesc versiuni ușor diferite ale uneia sau alteia dintre doctrine, fapt ce se datorează fără îndoială precizărilor aduse de călugări fie în timpul vieții lui Buddha, fie după moartea sa. S-ar putea însă ca și Buddha să-și fi schimbat sau să fi adus îmbunătățiri unora din învățăturile sale, răspîndirea călugărilor făcînd posibilă păstrarea atît a versiunii timpurii cît și a celei ulterioare, fiecare în locuri deosebite.

Adevărata activitate de păstrare a început însă după moartea lui Buddha. Călugării au avut probabil un conciliu imediat după eveniment, iar altul a fost ținut, cu certitudine aproape, un secol mai tîrziu.

Cu ocazia acestor concilii ei s-au străduit să ordoneze sau să stabilească autenticitatea relatărilor păstrate privitoare la viața și învățătura lui Buddha, luînd aminte la reguli sistematice privind acceptarea sau respingerea unui discurs ca fiind sau nu autentic. Mai mult chiar, călugării au adus activității de păstrare o serie de îmbunătățiri. Au adoptat de la cultura în mijlocul căreia se găseau sau au creat ei înșiși metode de recitare și memorizare. Au conferit multor discursuri o structură de recitare sau de formulă care a facilitat memorizarea. Au folosit poezia, probabil cîntată — pe care e posibil s-o fi folosit și Buddha. Dar lucrul cel mai important a fost că au împărțit discursurile în corpusuri distincte care se suprapuneau în mare măsură, memorarea și transmiterea fiecărui corpus căzînd în sarcina anumitor călugări. Cărțile sfinte budiste au fost scrise abia la trei sau patru sute de ani de la moartea lui Buddha, dar metodele orale și de grup au garantat pesemne o mai bună păstrare a vorbelor sale decît ar fi dispusă să recunoască cultura tiparului de azi.

Aceasta nu înseamnă că materialele canonice sînt fidele în întregime. Anumite spuse ale lui Buddha au fost pierdute, altele greșit înțelese. Unele au devenit formule repetate în contexte nepotrivite. Chiar călugării au pus mult de la ei, tinzînd mai ales să preamărească figura lui Buddha. Nici una din limbile în care apare canonul astăzi nu e adevărata limbă a lui Buddha, oricare ar fi fost aceasta, deși una dintre ele, pali, este pesemne foarte apropiată de ea. Din dovezile cuprinse în texte pare cert că textele cele mai vechi se cristalizaseră aproxima-

tiv în forma în care le avem azi la momentul celui de-al doilea conciliu sau puțin după aceea. Așa se face că tot ce putem nădăjdui este să-l pricepem pe Buddha cam tot atît de bine cît îl pricepeau propriii săi discipoli la trei generații de la moartea sa.

Cu toate acestea, a fost nevoie de munca de peste un secol a mai multor savanți occidentali pentru a se ajunge la acest rezultat. Căci la cîtăva vreme după cel de-al doilea conciliu, ordinul călugărilor budiști a fost sfîșiat de schisme, fiecare grupare desprinsă păstrînd textele dar rearanjîndu-le. Într-adevăr, în tot cursul istoriei budiste călugării s-au ghidat după principiul potrivit căruia, oricare ar fi fost rearanjările suferite de texte, nimic să nu fie înlăturat. Numai că diferitele școli au adăugat noi corpusuri celor vechi, iar canoanele extinse ale fiecărui grup prezentau accente diferite și doctrine noi într-una din limbile înrudite ale Indiei de nord: pali, sanskrită sau prakrit. Această evoluție a avut loc în cadrul subcontinentului indian, și din această perioadă s-au păstrat în limbile Indiei doar canonul în pali (integral) și cîteva fragmente în celelalte limbi.

Mare parte din restul corpusurilor există însă în traducere. Căci și mai tîrziu, la aproape o mie de ani după moartea lui Buddha, budismul a ajuns în China și apoi în Tibet, o mare parte a materialului pierdut în limbile indiene fiind tradus în chineză și tibetană, și astfel păstrat. În aceste canoane traduse, vechile învățături erau totuși înglobate, ba chiar eclipsate, de învățături diferite de cele împărtășite de Buddha. Lumea budistă, așa cum a fost găsită de savanții occidentali în secolul al XIX-lea, înfățișa practici

și opinii cel puțin tot atît de diferite între ele ca și cele ale bisericilor creștine.

La început a părut lesne de acceptat că cel mai vechi și mai pur canon este canonul în pali, păstrat de Theravadini (școala celor vechi) din Sri Lanka, Birmania și Thailanda. Exact asta pretindeau și Theravadinii. Totuși, de atunci și pînă azi savanții au învățat pali, sanskrită, tibetană și chineză, necesare pentru a verifica asemenea pretenții, iar din adîncurile Asiei Centrale au ieșit la iveală texte relativ vechi. Se consideră astăzi că, deși textele în pali sînt în continuare singurul și cel mai util izvor privitor la Buddha, în multe privințe ele pot fi corectate și li se pot aduce îmbunătățiri prin lectura textelor aflate în Asia Centrală, în Tibet sau în China. E sigur că textele chineze și tibetane sînt indispensabile pentru a stabili care sînt izvoarele cele mai vechi. În cartea de față, traducerile și termenii urmează izvoarele scrise în pali, dar pentru a le adăugi am folosit și concluziile savanților care au lucrat asupra textelor în alte limbi.

Aceste texte au multe calități, sînt însă în mod deosebit deficitare în privința faptelor din care s-ar putea alcătui rezumatul vieții și activității lui Buddha. Cea mai mare bătaie de cap o dă cronologia vieții sale. Cărțile budiste ne îngăduie să afirmăm că a trăit pînă la o vîrstă înaintată, optzeci de ani, și că a predicat patruzeci și cinci de ani. Datele reale însă sînt o altă problemă. Izvoare păstrate în Sri Lanka și corectate de savanții occidentali oferă drept dată a morții sale anul 483 î. Cr. Izvoare păstrate în chineză sugerează anul 368 î. Cr. Problema

este încă aprig disputată și va mai fi probabil, căci în ambele cazuri argumentele se sprijină pe un lung și nu foarte solid șir de inferențe. Ea ilustrează o trăsătură caracteristică pentru vechii indieni în ansamblu: aceea că erau foarte puțin preocupați de cronologie și foarte absorbiți de filozofie. Sîntem de aceea în situația paradoxală de a ști mai bine care a fost învățătura lui Buddha decît în ce secol a trăit.

Asta nu înseamnă totuși că izvoarele sînt deficitare în ce privește istoria. Buddha a fost un om practic, care a vorbit adesea slujindu-se de exemple concrete luate din viață, și de aceea el oferă un tablou destul de complet al lumii în care a trăit. Eforturile călugărilor de a păstra cuvintele lui Buddha într-o manieră realistă au și ele același efect. Aflăm despre ocupațiile oamenilor, despre felul în care se categoriseau unii pe alții, ce tip de aranjamente politice aveau loc și ce instituții religioase erau în funcțiune. Se poate construi un tablou foarte bogat și complex al Indiei din vremea lui Buddha, un tablou ce nu poate fi alcătuit din cărțile rivalilor săi, jainii. Se poate afirma într-adevăr că, o dată cu Buddha, India intră în istorie, căci în orice relatare istorică abia cînd ajungi în timpul lui Buddha detaliile devin suficient de clare pentru a putea scrie cu certitudine despre un anumit rege sau stat, despre anumite acorduri economice, despre anumiți propovăduitori ai unei religii și despre doctrinele lor.

Acest tablou întrucîtva static poate fi pus de altfel în mișcare prin compararea cu alte izvoare. Pentru perioada anterioară lui Buddha avem textele sanskrite ale tradiției brahmanice (ce aveau să devină mai

tîrziu hinduismul propriu-zis), *Brahmanele* și *Upanișadele*. Aceste texte cuprind puține detalii revelatoare asemănătoare celor din cărțile sfinte budiste, întrucît reprezintă literatura tehnică a unui cult sacrificial ce avea să devină mai tîrziu ezoteric; după cum nu se referă la o singură perioadă, avînd în vedere că au fost compuse de-a lungul mai multor secole. Ele depun însă mărturie asupra faptului că societatea anterioară era foarte diferită ca tip de cea din vremea lui Buddha. Diferențe confirmate de altfel de mărturii arheologice. Cu cîteva secole înaintea lui Buddha nu existau orașe propriu-zise și nici state, ci doar o serie de mici principate războinice. În vremea lui Buddha însă, existau atît orașe cît și state, iar un veac sau două după moartea sa India de nord avea să fie supusă imperiului întemeiat de dinastia Maurya, cel mai mare stat din cuprinsul subcontinentului indian de pînă la stăpînirea britanică. Buddha a trăit în perioada de edificare a civilizației indiene tot așa cum Socrate a trăit în perioada edificării civilizației occidentale în Grecia antică.

În India s-au dezvoltat de asemenea particularități de gîndire atît de similare cu ale noastre în anumite privințe, încît ne este aproape cu neputință să le recunoaștem. Comparația cu Grecia antică ne este aici cu deosebire utilă, căci numai privind înapoi la acea perioadă a propriei noastre istorii aflăm particularitățile respective pe cale de a se constitui. Privim astăzi ca pe ceva de la sine înțeles faptul că avem o limbă și un mod de a gîndi cu ajutorul cărora putem vorbi despre societățile umane în general sau

putem discuta despre determinările unei morale universale. Ne e familiară ideea că ne putem pune întrebări fundamentale despre noi înșine și că răspunsurile pot fi aplicate în linii mari unor oameni aflați în situații foarte diferite. Mai mult chiar, presupunem lesne că asemenea subiecte pot fi discutate respectînd criterii de adevăr impersonale aflate la îndemîna oricui. Pe scurt, ne este familiară o gîndire generală, nu particulară; abstractă, nu concretă; sprijinită pe dovezi mai degrabă decît asigurată prin decret supranatural, ilustrată de închipuiri obișnuite sau sancționată de tradiție.

Cînd privim însă la Socrate și la predecesorii săi în Grecia și la Buddha și înaintașii săi în India, aceste particularități par recente și abia dobîndite. Ceea ce nu înseamnă că grecii sau indienii de dinaintea lor erau incapabili să-și cerceteze propria natură sau propria societate. Dimpotrivă. Dar o făceau într-un fel care le limita reflecția la punctul de vedere îngust al propriului lor grup. Vorbeau cel mai bine în numele lor și pentru ei înșiși, și doar un om născut în aceeași societate se putea bucura de rodul gîndirii lor. Căci ea era simbolică, în sensul că evoca sau exprima — mai degrabă decît să se întrebe sau să explice — experiența și valorile împărtășite de membrii unei comunități relativ restrînse. Atîta timp cît experiența era împărtășită iar comunitatea nu cuprindea prea multe elemente disparate, nu exista motiv, și nici ocazie, de a pune valorile sub semnul întrebării.

Dar o dată cu apariția orașelor și cu dezvoltarea unei comunități complexe, cosmopolite, experiența

nu mai era una împărtășită, iar valorile nu mai erau scutite de incertitudini. Corespondența facilă dintre gîndirea tradițională și viață nu mai avea temei. În viața obișnuită se petreceau schimbări substanțiale, și o dată cu aceste schimbări a apărut posibilitatea ca formele acestei vieți să fie reconsiderate, discutate, să se reflecteze asupra lor. Acesta este sensul spusei lui Cicero despre Socrate, potrivit căreia „mai întîi a coborît filozofia din cer pe pămînt, a așezat-o în cetate, ba chiar a introdus-o în cămine, obligînd-o să ia seama la viață și la morală, la bine și la rău". Același lucru aproape se poate spune și despre Buddha. Nici unul dintre ei nu era prea interesat de Dumnezeu, de zei sau supranatural, dar amîndoi s-au dedicat cu pasiune aflării scopurilor vieții omenești și a felului cum trebuie ea trăită.

2
Tinerețea și renunțarea la lume

Tradiții mai tîrzii au brodat mult în jurul tinereții și chipului lui Buddha, dar în privința aceasta ne putem bizui doar pe puține fapte. Reprezentările sale obișnuite îl arată, pesemne cu fidelitate, în postura sa caracteristică de meditație, dar ele nu pot fi portrete, căci au fost realizate abia la cîteva veacuri după moartea lui. Avem temeiuri să credem că era, potrivit gustului epocii, un bărbat chipeș, o sursă relativ veche — *Aggañña Sutta* — lăudîndu-i frumusețea în comparație cu regele Pasenadi din statul învecinat. Cît despre personalitatea sa, cea aflată dincolo de propria filozofie, se pot spune puține lucruri, căci în izvoarele de care dispunem personalitatea sa e totuna cu filozofia sa. Totuși, se poate presupune cu temei că a avut în tinerețe o fire din cale afară de sensibilă și răzvrătită, fiindcă un om placid și obedient n-ar fi putut plănui să facă ce a făcut el, și mai puțin încă să ducă planul la îndeplinire.

În două privințe însă ne aflăm pe un teren mai sigur. Mai întîi, aceea că Buddha s-a născut în sînul neamului Sakya, probabil în capitala acestuia, Kapilavatthu, azi orașul Lumbini din regiunea depresionară Terai din Nepal. Apoi, că numele clanului sau familiei sale era Gotama (*Gautama* în sanskrită; Buddha, „trezitul", a fost numit abia după trezire,

dar pentru comoditate voi folosi acest nume în tot cuprinsul cărții). Aceste date nu dezvăluie nimic cu privire la copilăria și la educația sa, dar îl plasează în civilizația mai largă a Gangelui din care făcea parte, sugerînd cîteva din împrejurările care i-au înrîurit viața.

Sakya era unul din numeroasele neamuri răspîndite de-a lungul limitei de nord a bazinului gangetic, la periferia civilizației Indiei de nord aflată atunci în plină dezvoltare. La nașterea lui Buddha, aceste popoare erau încă mai mult sau mai puțin independente și aveau sisteme de guvernare întrucîtva asemănătoare. Erau conduse de oligarhii, de sfaturi ale bătrînilor sau de o combinație a lor, putînd fi așadar mai potrivit numite republici tribale. Unele dintre ele își alegeau poate un conducător pentru o perioadă limitată de timp, dar regi în sens strict nu aveau, astfel încît tradiția mai tîrzie potrivit căreia Buddha ar fi fost fiul unui rege trebuie respinsă. Cu toate acestea, Sakya considerau că dețin efectiv rang de regi, nobili și războinici în raport cu civilizația în ansamblu; și, într-adevăr, pesemne că nu recunoșteau întîietatea ceremonială a Brahmanilor — preoți de rang înalt — așa cum o recunoșteau alte popoare. Se considerau o elită — și e greu să te opui senzației că Buddha trata lumea înconjurătoare cu siguranța omului provenit dintr-un neam de seamă.

Există dovezi că neamul Sakya s-a străduit să se țină departe de acea lume, dar era deja puternic amestecat în ea. Chiar numele de clan al lui Buddha, Gotama, a fost utilizat la început pesemne de Brahmani în alte locuri. Și chiar statutul revendicat de

Sakya era așezat pe o scară valabilă doar dincolo de granițele lor. Mai mult chiar, erau de fapt tributari unui rege din sud și erau probabil dependenți din punct de vedere economic de comerțul cu sudul. Aidoma republicilor tribale în ansamblu, Sakya sufereau mai degrabă influența altora decît să influențeze ei pe alții. Singura lor contribuție la civilizația indiană avea să fie marele lor conațional, Buddha, și anumite valori păstrate în învățătura sa.

Centrele de dezvoltare și de putere se aflau în bazinul central al Gangelui. O mulțime de mici societăți războinice de tip eroic se răspîndiseră cu secole în urmă de-a lungul fluviului și acestea au evoluat către state monarhice centralizate. Exista o listă tradițională de șaisprezece asemenea „mari țări", dar deja în vremea tinereții lui Buddha unele le înghițiseră pe altele fiind pe cale să facă noi cuceriri. Una dintre ele, Kosala, i-a cucerit pe Sakya în timpul vieții lui Buddha. O alta, Magadha, care stăpînea deja vestul Bengalului, fiind sortită să fie nucleul imperiului condus de dinastia Maurya, avea să acapareze confederația republicilor tribale Vajji, după moartea sa. Viitorul aparținea regilor, nu republicilor.

În inima acestor state au apărut adevărate centre urbane, în locuri unde înainte nu existase așa ceva. Aceste orașe aflate în plină dezvoltare cuprindeau curțile regilor, iar către curțile regale și către centrele urbane erau atrași oamenii care dau îndeobște viață orașelor: negustori și meseriași cu îndeletniciri noi, oșteni și salahori, nobili aserviți veniți să-și plătească tributul, strămutați, străini, oameni puși

pe căpătuială. Diviziunea muncii și a straturilor sociale a devenit mai complexă, iar oameni vorbind limbi diferite și provenind din culturi diferite erau adunați laolaltă și lăsați să se descurce cum pot. Curtea regală și orașul au atras și lumea rurală în relație cu această viață urbană prin intermediul forței exercitate de oștile regale, prin efectul mai subtil al negoțului purtat la mari distanțe, prin mișcările de populație. Mărturiile arheologice vorbesc despre lipsa unui plan al acestor orașe indiene antice: ele erau haotice, iar haosul acesta simbolizează poate cel mai bine atît dificultățile cît și potențele creatoare ale acestor societăți complexe. Mai presus de toate însă, problema era cum aveau să se înțeleagă indienii pe ei înșiși, confruntați cum erau cu aceste forme de viață comunitară fără precedent.

Și indienii au început cu un foarte vechi instrument conceptual: concepția asupra diferitelor stări sociale. Acest instrument aparținea vechilor societăți războinice de tip eroic; el aduce aminte de împărțirea societății medievale europene în cei care se roagă, cei care luptă și cei care muncesc pămîntul: Biserica, nobilimea și țăranii. În cazul Indiei existau patru stări (în sanskrită *varṇa*). În vîrful piramidei se aflau Brahmanii — preoți ai cultului sacrificial, pătura cultă. În ciuda rangului lor însă, ei nu aveau putere. Puterea era lăsată în seama celei de-a doua stări — Războinicii (*khattiya*, în sanskrită *kṣatriya*), care aveau îndatorirea să lupte, să cîrmuiască și să plătească pentru sacrificii. Acesta e rangul pe care și-l revendica neamul Sakya, și în această categorie intrau regii și nobilimea. Cea de-a treia stare era

cea a oamenilor de rînd, producătorii, Agricultorii (în sanskrită *vaiśya*). Iar cea de-a patra stare era cea a Servitorilor (în sanskrită *śudra*), a celor care nu se puteau bucura de beneficiile religiei sacrificiale, fiind sortiți să trăiască într-o stare de servitute față de celelalte trei stări. Această concepție *prescria* o relație organizată și ierarhică între stări, fiecare avînd anumite drepturi asupra celorlalte și anumite îndatoriri față de ele și datorînd respect celor aflate deasupra lor. De asemenea, ea *descria* într-o oarecare măsură societatea, căci stările erau comunități de rang în care elita războinicilor și preoții săi exercitau stăpînirea asupra oamenilor de rînd și asupra gloatei de supuși aflați pe o treaptă și mai joasă.

Dar lucrul cel mai important este că această concepție privitoare la stările sociale reprezenta o modalitate puternic înrădăcinată și foarte răspîndită de a considera lumea. Ea nu era doar o ideologie privitoare la diferitele ocupații sau la rangurile sociale, ci era orientată în același timp către descrierea trăsăturilor esențiale ale oamenilor din fiecare stare. A numi pe cineva Războinic, de pildă, nu însemna doar a-l desemna ca pe un purtător de arme și un conducător, ci și a spune că e bogat, puternic, generos, eroic și născut într-o familie nobilă. Brahmanul nu era doar un preot prin funcția sa, ci era în chip inerent înzestrat cu înțelepciune, virtute, învățătură, puritate a persoanei sale și a nașterii sale. Iar a numi pe cineva Servitor nu însemna doar să te referi la îndeletnicirea lui, ci și la sărăcie, neputință, netrebnicie și naștere nedemnă. Toate lucrurile semnificative despre o persoană erau

cunoscute prin intermediul stării sale, fie că era vorba de aspecte religioase, psihologice, politice, economice sau sociale. Înfățișarea persoanei, înzestrările psihice și fizice, însăși esența ei erau determinate de starea din care făcea parte. Totul se petrecea ca și cum stările ar fi reprezentat specii diferite. Pentru concepția în cauză nu existau ființe umane, ci doar Brahmani, Războinici, Agricultori și Servitori; la fel ca în teoria apartheidului, unde există doar negri, albi și mulatri. În textele mai vechilor societăți războinice, *Brahmaṇa*, această orînduire a stărilor este privită în întregul ei drept ceva de la sine înțeles. Ea a luat naștere din experiența indienilor care au trăit înaintea perioadei urbane în valea Gangelui și exprima natura societății lor. Iar dacă aceasta era inechitabilă din punctul nostru de vedere, acea inechitate intra deja în alcătuirea lumii lor în multe chipuri.

Cu toate acestea, concepția privitoare la stările sociale nu avea, în societatea clădită în jurul orașelor, aceeași înrădăcinare pe care o avusese în lumea mai veche de tip eroic. Și aceasta din mai multe motive. Mai întîi, fiindcă nu includea noua varietate și complexitate a ocupațiilor și statusurilor. În textele mai vechi, de pildă, nu aflăm nimic despre negustori; în textele budiștilor și jainilor însă ei joacă un rol foarte însemnat. În textele vechi există doar Războinici, în cele noi există însă deopotrivă oșteni și funcționari plătiți. Aceste ocupații și alte munci calificate țineau de noile condiții și de utilizarea banilor, care au apărut în nordul Indiei o dată cu viața urbană. Noile categorii sociale au ridicat

mari probleme concepției despre stările sociale, care se referea la o lume simplă de agricultori și păstori, locuită de patru feluri de oameni. Unde își aveau locul aici noile figuri? Ce fel de oameni erau ei?

Dar nu asta era cea mai gravă problemă pusă de noile împrejurări, exista o alta care izbise în însuși miezul concepției despre stările sociale. Ea este schițată într-un discurs budist (M II nr. 84) care face două observații foarte importante. Mai întîi, se afirmă aici că un vinovat, fie el Brahman sau Servitor, Războinic sau Agricultor, va fi osîndit de regele unui stat de curînd centralizat, în raport strict cu gravitatea faptei sale, indiferent de starea căreia-i aparține. Lucrul acesta era însă în vădită contradicție cu vechiul mod de a privi, căci în cadrul lui osînda — considerată reparație sau penitență — trebuia să fie adecvată persoanei, stării sociale a celui ce nesocotise legea, nu doar delictului. Urma de aici oare ca Brahmanii și Războinicii să fie tratați aidoma vinovaților de rînd? Urma să nu mai fie respectate stările? În al doilea rînd, discursul sublinia că, în societatea pe cale de urbanizare din timpul lui Buddha, era întru totul posibil ca un om născut într-o stare superioară, un Brahman sau un Războinic, să fie angajat ca servitor de către un om dintr-o stare inferioară, un Servitor sau un Agricultor. O asemenea posibilitate era cu totul de neconceput în vechea rînduială: Servitorii puteau doar să servească, Brahmanii și Războinicii puteau doar să poruncească.

În cadrul discursului aceste observații sînt menite să dezvăluie adevărata situație, în opoziție cu pre-

tențiile deșarte ale Brahmanilor, susținători ai concepției stărilor sociale. Faptul e plauzibil. Dacă se compară textele apărute înaintea lui Buddha cu noua literatură apărută aproximativ în vremea sa, *Dharmaśastra* (Doctrina Legii; mă refer aici la cea mai veche — *Gautama Dharmaśastra*), aflăm că regii își arogau într-adevăr noi puteri de a judeca și osîndi. În orice caz, ei puteau destitui vechile elite, ca în republicile tribale, și puteau ridica altele noi. Mai aflăm, atît din izvoarele budiste cît și din textele juridice, că apăruseră noi tipuri de înțelegeri economice: creditul și datoria, dobînda, vînzarea și cumpărarea pămîntului. Devenea astfel posibil ca un om înzestrat cu rang și bogăție să piardă totul ca urmare a unor tranzacții vizînd înavuțirea, sau ca un om de condiție inferioară să se ridice prin aceleași mijloace.

Dificultatea de care se izbea concepția privitoare la stările sociale provenea din faptul că ea descrisese patru tipuri ideale de oameni, fiecare tip fiind o îmbinare armonioasă de caracteristici. Un Războinic, de pildă, era Războinic prin naștere, prin puterea politică deținută și — întrucît puterea înseamnă putere asupra oamenilor și pămîntului, singurele izvoare de bogăție — prin averea sa. Acum însă, toate acestea erau în evidentă contradicție cu faptele. Existau războinici prin naștere care nu aveau nici putere, nici avere. Existau oameni avuți, negustori, care n-aveau nici demnitatea nașterii, nici putere. După cum existau oameni ce dobîndiseră putere în noile state, care nu erau Războinici prin naștere. O persoană aflată în oricare din situațiile

de mai sus putea constata penibilul dezacord dintre poziția sa reală și cea care-i era hotărîtă prin schema stărilor sociale. Pur și simplu vechea interpretare a naturii umane și a societății omenești nu mai exprima noua realitate.

Acestei probleme i s-au dat două răspunsuri. Cel dintîi aparținea Brahmanilor, susținători ai concepției stărilor sociale. În Doctrina lor privitoare la Lege, o serie de texte apărute la cîteva secole după Buddha, ei au amendat treptat această concepție. Strategia lor a fost, ca de atîtea ori în gîndirea indiană, aceea de a păstra vechiul adăugîndu-i noul. Ei au păstrat ordinea ierarhică a stărilor sociale, așezînd pur și simplu noile ocupații în vechile categorii: negustorii au fost așezați alături de Agricultori, în vreme ce multe activități meșteșugărești au fost așezate în starea Servitorilor. Grupările locale sau triburile au fost distribuite în cele trei stări inferioare. De asemenea au închipuit o teorie menită să explice apariția grupărilor ereditare, locale sau ocupaționale — numite acum caste —, ca fiind un rezultat al căsătoriilor între membrii diferitelor stări. Au reușit atît de bine pînă la urmă, încît și astăzi indienii înțeleg ordinea complexă a castelor potrivit schemei simple a stărilor.

Ne interesează însă mai mult celălalt răspuns. El a fost formulat, oarecum în opoziție cu Brahmanii, de către asceții și filozofii rătăcitori în ale căror rînduri avea să intre și Buddha. Răspunsul lor se află atît în izvoarele budiste cît și în cele jainiste și este atît de esențial pentru poziția lor încît trebuie să fi existat deja, măcar într-o formă rudimentară, atunci cînd Buddha și-a făcut apariția.

Buddha a formulat acest punct de vedere comun într-o formă deosebit de limpede în dialogul cu un Brahman (D I nr. 4). El îi pune aici Brahmanului întrebarea de căpetenie: „Ce-l face pe un Brahman adevărat să fie ceea ce este?" Întrebarea lui echivalează de fapt cu a întreba: „Care este forma cea mai bună, cea mai înaltă a genului uman?" Căci, potrivit schemei stărilor sociale, Brahmanul chiar asta și este — forma supremă a genului uman. În răspunsul său, Brahmanul susține că el și cei asemeni lui dețin înalta lor poziție datorită unui număr de calități simultane: suprema demnitate a nașterii, extrem de înalta învățătură, desăvîrșita frumusețe, extrema înțelepciune și perfecta virtute.

Răspunsul este cum nu se poate mai ortodox: Brahmanul se crede un mănunchi armonios de calități vrednice de laudă. Dar Buddha examinează apoi răspunsul cercetîndu-l în detaliu. Poate cineva susține cu îndreptățire că e Brahman dacă nu are o ascendență pură de-a lungul a șapte generații, atît pe linie paternă cît și pe linie maternă? Este vădit că da. Poate cineva susține că e Brahman dacă nu stăpînește învățătura brahmanică? Da. Poate cineva susține că e Brahman dacă e lipsit de frumusețe fizică? Cu siguranță. Poate însă cineva susține că e Brahman dacă e lipsit de înțelepciune și virtute? Nu, a răspuns Brahmanul, căci acestea erau chiar temelia pe care se sprijineau Brahmanii, temeiul prin care își revendicau rolul de călăuză spirituală și rangul lor înalt.

Înțelepciune și virtute. E îndoielnic că un Brahman putea fi obligat să recunoască asemenea lucruri

zdrobitoare, dar însuși faptul că o dispută de felul acesta putea să aibă loc indică o substanțială schimbare a climatului intelectual. Căci nu doar perspectiva Brahmanilor era pusă aici la încercare, ci, o dată cu ea, cele două calități — înțelepciunea și virtutea — erau desprinse de interpretarea tradițională pe care le-o dădea brahmanismul. Cît privește virtutea, exista acum un punct de vedere general asupra a ceea ce putea fi socotit comportare justă, foarte diferit de ceea ce se potrivea unei stări sociale anume. Căci argumentul lui Buddha constă în aceea că virtutea este o calitate pe care o poate avea oricine: ea nu e atribuită prin naștere, ci dobîndită prin sîrguință. La fel, înțelepciunea trebuie dobîndită, neputînd fi pur și simplu atribuită. Astfel, Brahmanul adevărat nu e decît persoana care, indiferent de nașterea sa, are și înțelepciune, și virtute.

Argumentul este îndreptat împotriva pretențiilor Brahmanilor și sprijină revendicarea asceților cum că ei dețin înțelepciune și virtute. Dar sensul e mai larg, căci implică existența unei naturi umane fundamentale, capabilă de înțelepciune și virtute, întru totul independentă de starea socială sau de rang. Diversitatea tulburătoare de ranguri și destine era dintr-un condei împinsă în plan secund, în prim plan fiind adusă o simplă înzestrare comună tuturor. În principiu, orice ființă omenească poate deveni înțeleaptă și bună. Această supoziție a fost făcută, într-un fel sau altul, de mulți dintre contemporanii lui Buddha. Ei vorbeau nu atît uneia sau alteia dintre stările sociale, ci omului ca atare. A fost un mare pas înainte, căci pînă atunci indienii nu avuseseră

putința să vorbească de viața omului dincolo de concepția locală îngustă asupra stărilor sociale legată de vechea rînduială a societății indiene. Acum aveau posibilitatea să se adreseze unei lumi mult lărgite, iar Buddha a exploatat această posibilitate mai mult decît oricare dintre contemporanii săi.

*

Toate acestea ne pot părea de mare însemnătate, în fapt însă ele sînt doar o mică parte dintr-un proiect mult mai larg pe care Buddha l-a preluat de la asceții rătăcitori atunci cînd a renunțat la lume. Preocuparea lor de căpetenie era mai puțin societatea omenească și mai mult limitele ei: nașterea și moartea, precum și vastul cosmos spiritual aflat înapoia aparențelor trecătoare ale acestei vieți. Privirea pe care o aruncau asupra societății din bazinul Gangelui venea parcă de departe și aducea a dispreț. Erau într-adevăr pribegi fără adăpost (*paribbajakas*), stăruitori întru spirit (*samaṇas*), oameni care au renunțat la lume și la toate roadele ei. Dar erau totodată, poate, singurii cosmopoliți adevărați din India, cetățeni ai lumii, nu doar ai unui loc.

Cosmopolitismul lor e dovedit de faptul că, în provincia sa, tînărul ce avea să devină Buddha știa destule despre ei pentru a se hotărî să li se alăture. Cele mai vechi izvoare privitoare la renunțarea sa sînt sărace și neînsemnate, dar dau seamă în suficientă măsură de poziția asceților rătăcitori. Cînd a părăsit lumea, Buddha era doar „un tînăr cu părul ca tăciunele, aflat pe primele trepte ale vieții" (M I 163).

Ceea ce aruncă o umbră de îndoială asupra existenței unei soții și a copiilor evocați de tradiția mai tîrzie, ilustrînd însă faptul că părăsirea lumii era la el o chestiune de vocație.

Exista chiar un motiv precis al renunțării: „Viața în mijlocul familiei mi-a apărut îngustă și nedemnă, în vreme ce viața petrecută fără adăpost e neîngrădită; e anevoie să duci o viață spirituală desăvîrșită și pură în toate privințele și să rămîi în același timp în înghesuiala căminului" (M I 241). Se poate deduce de aici cutezătoarea generozitate pe care epoca lui Buddha o asocia cu viața rătăcitorilor. Aceștia aspirau la un ideal de perfecțiune situat deasupra exigențelor meschine și a josnicelor dispute ale vieții obișnuite. Se aplecau nu asupra propriilor plăceri, ci asupra unei măreți aventuri care le-a creat renume uneori, aducîndu-le totodată piedici și strădanii. Idealul unui tînăr — ideal romantic — era acela de a fi un ascet rătăcitor, iar din acest punct de vedere Buddha n-a fost decît unul din numeroșii tineri care și-au părăsit căminul atrași de dificultățile unei asemenea vieți.

Reversul unui asemenea entuziasm era însă o perspectivă întunecată și foarte gravă asupra acestui țel al vieții. Mai întîi, înaltele idealuri de virtute și înțelepciune așezau pe umerii asceților rătăcitori povara unei desăvîrșiri pe care puțini pesemne o puteau atinge punct cu punct. În al doilea rînd, ei părăseau viața obișnuită nu doar din pricina caracterului ei supărător, ci și din pricina nesiguranței sale. În prezentarea sumară a reflecțiilor ce au precedat

actul renunțării, prima schimbare majoră în sufletul lui Buddha e prezentată astfel:

De vreme ce sînt supus nașterii, îmbătrînirii, bolii, morții, întristării și întinării, de ce alerg după ceea ce este, asemeni mie, supus lor? Ce-ar fi dacă, fiindu-le supus, privindu-le ca pe o primejdie, aș aspira către ceea ce nu se naște, nu îmbătrînește, nu e supus bolii, morții și întristării, către suprema curmare a robiei, ce nu cunoaște întinare, către încetarea tuturor acestor suferințe?

Reflecțiile de aici ale lui Buddha sînt filtrate prin gîndirea sa ulterioară, dar dincolo de asta se poate vedea vigoarea alternativelor. Viața nereflectată și nestrunită a căminului duce doar la mîhnire și la deznădejde, repetate la nesfîrșit. Doar viața în renunțare oferă speranță — speranța de a privi mlaștina dorinței și a suferinței de la înălțimea cunoașterii și lipsei de patimă. Autorii occidentali au considerat adesea această concepție ca fiind un pesimism total, ignorîndu-i optimismul, perspectiva de a atinge „ceea ce nu e supus morții". Atitudinea celui care a renunțat la lume era alcătuită din posomorîtă amărăciune și din luminoasă speranță.

Era o atitudine irezistibilă datorită teoriei mai largi pe care se baza și care explica și justifica respingerea lumii de către ascetul rătăcitor. În perspectiva ei, activitatea obișnuită a unui cap de familie era pusă în contrast cu neobișnuita inactivitate a celui ce renunță la lume. Căci capul de familie trebuia să îndeplinească acte sau fapte (în sanskrită *karman*) în urmărirea țelurilor sale lumești — plăcerea

sexuală, procrearea, dobîndirea de bunuri și dobîndirea puterii asupra celorlalți. Asemenea fapte nu includ actele lipsite de consecințe, cum ar fi, să spunem, spălatul pe dinți, ci numai pe acelea care au consecințe sau sînt aducătoare de roade ce afectează cu adevărat condiția proprie sau pe a altora. Mai mult, aceste fapte au consecințe spirituale dincolo de cele exclusiv vizibile, căci sînt înzestrate cu puterea de a zămisli un alt trup și o altă viață pentru nefericitul cap de familie, făcîndu-l să se nască iar. (Dacă lucrul acesta pare ciudat, să ne amintim că nu este mai puțin rațional decît credința că faptele noastre ne sortesc cerului sau infernului, ori că atrag asupra noastră o răsplată supranaturală.) Or, născîndu-se din nou, el este condamnat să sufere și să dorească într-o altă viață tot așa cum a suferit și a dorit în viața aceasta. Suferința unei vieți e doar o parte din nesfîrșita suferință pe care o vei îndura inevitabil ca urmare a faptului că mori și că renaști iar și iar, în „goana neîncetată" (*saṃsāra*) a vieții în lume, în goana dorinței și întristării.

Cel ce renunță trăiește, dimpotrivă, fără familie sau avere, fără a vătăma și fără a dori — ceea ce e totuna nu atît cu fapta bună, cît cu nefăptuirea, căci pur și simplu el nu îndeplinește acele acte înzestrate cu puterea cumplită de a-l face să se nască iar. Prin aceasta, cel ce renunță cu adevărat scapă complet de ciclul nașterilor. Capul de familie poate, într-adevăr, dobîndi, prin fapte bune, o naștere mai bună (în cer sau în chip de Brahman), după cum poate dobîndi, prin fapte rele, o naștere mai rea (în infern sau în chip de animal). Doar într-atît își poate

el stăpîni soarta. Dar asta e nimic pe lîngă faptul că, oricare ar fi chipul sub care ar renaște, chiar de-ar fi cel mai înalt, suferința, moartea și renașterea sînt inevitabile. Doar abandonînd lumea cu desăvîrșire, doar renunțînd la orice păgubitoare făptuire, poți scăpa din acest cumplit mecanism și poți ajunge la „ceea ce nu se naște, nu îmbătrînește, nu e supus bolii și nici morții".

Această lege a cauzalității este impersonală, nefiind administrată de vreun zeu, și universală, căci se aplică tuturor ființelor înzestrate cu simțire — animale, oameni sau ființe supranaturale —, care se nasc din nou potrivit cu faptele lor. Desigur, cei care renunțau la lume trebuie să fi descoperit natura umană ca urmare a dezvoltării acestui punct de vedere, și nu doar ca urmare a criticii concepției privitoare la stările sociale. Căci discursul budist care observă că oricine poate deveni servitor sau că e pedepsit de rege potrivit faptelor sale face apel la aceeași lege a cauzalității. Oricine, spune discursul, fie el Brahman sau Servitor, trebuie să îndure consecințele faptelor sale într-o altă viață; dar oricine, fie Brahman, fie Servitor, poate renunța la lume și scăpa să se mai nască iarăși. Acestea sînt argumentele fundamentale ale respingerii concepției privitoare la stările sociale: critica socială era întîmplătoare. Cei care renunțau la lume au văzut tocmai suferința tuturor ființelor înzestrate cu simțire, între care omul nu era decît un caz aparte.

Ca novice, Buddha trebuie să fi considerat că toate acestea sînt mai clare în linii generale decît în amănunt. Oricum însă, atît teoria cauzalității morale

cît și mijlocul de a scăpa de ea erau deja constituite, deși la scara istoriei erau relativ noi. În textele pre-budiste mai vechi se află doar cîteva sugestii privitoare la ele. În cele mai recente, *Upanișadele*, au prins deja contur. Iar în vremea lui Buddha reîncarnarea era deja acceptată, și cei care renunțau la lume deveniseră în fapt o a cincea stare socială, dobîndind un rol deosebit de important în viața societății. Există multe întrebări fără răspuns (și cărora nici nu li se poate da unul) privitoare la modul în care au evoluat asceții rătăcitori și viziunea lor despre lume; oricum însă, practicile și teoria lor trebuie să fi evoluat împreună. Doar un grup de oameni ale căror practici se îndepărtau de viața obișnuită puteau ajunge să adopte o viziune atît de întunecată și de distantă; și doar o teorie de o asemenea grandoare, generalitate și cuprindere putea justifica o viață atît de aspră, făcîndu-i totodată pe oamenii din întreg bazinul Gangelui să-i respecte și să-i ajute pe cei ce renunțau la lume pentru a trăi ca cerșetori.

Rătăcitorii erau un produs al lumii în care trăiau, dar, în calitate de învățători, predicatori și pildă de urmat, ei au produs-o totodată. Teoria lor despre reîncarnare a fost adesea tratată ca o viziune religioasă irațională, poate chiar una foarte veche, deja prezentă atunci cînd societățile războinice au cucerit nordul Indiei. Este poate ceva adevărat aici, dar se ignoră astfel capacitatea teoriei de a explica o lume complexă, cum se ignoră și relativa ei subtilitate. Faptul că cineva era sau nu înzestrat cu o naștere favorabilă, faptul că era înălțat în rang la curtea

unui rege sau că-și pierduse pămînturile moștenite, faptul că reușea în îndeletnicirile sale sau că era învins în oștile regelui — toate acestea puteau fi explicate de teorie. Reușita, frumusețea și puterea sînt în această lume rodul faptelor bune dintr-o viață anterioară. Bunătatea umilă a săracului în această viață îi va asigura răsplata meritată în viața următoare, în vreme ce faptele rele aducătoare de prosperitate vor fi pedepsite. Mai mult, nu doar întîmplările vieții, ci și limitele ei ultime — nașterea, bătrînețea și moartea — erau cuprinse într-un plan mult mai larg în cadrul căruia puteau fi îndreptate. Nu e defel surprinzător că teoria a fost, într-o formă sau alta, atît de larg acceptată în tot cuprinsul civilizației indiene, și chiar de către Brahmani. Utilizarea categoriilor morale abstracte ale binelui și răului aplicabile tuturor faptelor, afirmarea existenței unei legi naturale a cauzei și efectului, ca și impersonalitatea acestei legi, făceau din teoria aceasta produsul mai multor generații și mai multor veacuri de strădanii intelectuale. Și ea avea să fie rafinată și dezvoltată mai departe de către Buddha și contemporanii săi.

*

În textele brahmanice mai vechi, examenul și dezbaterea care au dus la aceste evoluții sînt amintite relativ în surdină sau chiar trecute sub tăcere; în textele budiste și jainiste însă, texte care dezvăluie ambianța apropiată a lui Buddha, se fac auzite o mulțime de voci aflate în dispută, parcă într-o zgomotoasă piață a opiniilor filozofice și a practicilor ascetice. Existau într-adevăr săli de dezbatere

publică în care asceți de diferite orientări se adunau pentru discuții. Conferințele sau predicile ținute în public, adresate atît discipolilor cît și sprijinitorilor profani, erau un lucru curent. Anumite practici erau împărtășite — cerșitul, peregrinarea, celibatul, cumpătarea —, dar pe această urzeală era brodată o învălmășeală de opinii și filozofii diferite și o neînchipuită varietate de modalități inventive de autoflagelare.

Exista aici un oarecare exhibiționism. Unii mîncau precum cîinii, alții stăteau într-un picior, mulți umblau goi. Mai important însă e că mare parte a acestui exhibiționism era intelectual: Buddha avea să-i ocărască mai tîrziu pe cei care erau „înzestrați, subtili, experimentați în controverse, despicători ai firului de păr care se răsuceau ca niște viermi în timpul disputelor". Dar chiar termenii de ocară puși în gura acestor „despicători ai firului de păr" demonstrează înalta calitate a dezbaterii și răspîndirea deprinderilor de gîndire care le permiteau oamenilor să aleagă între un argument și altul: „conchizi din presupuneri și presupui concluziile"; „străduiește-te să-ți limpezești părerile"; „deslușește-te dacă poți". Existau diferite școli sceptice, filozofi care se îndoiau de posibilitatea unei cunoașteri efective într-un domeniu sau altul, iar existența lor e pesemne indicatorul cel mai sigur al temperaturii și subtilității climatului intelectual. Existau materialiști care respingeau cu desăvîrșire acel cosmos spiritual al transmigrației. Existau adepți ai predestinării care credeau în transmigrație, dar care socoteau că toate ființele înzestrate cu simțire trebuie

să cunoască orice soartă cu putință pînă să reușească să se elibereze.

Totuși, pentru Buddha sînt relevante îndeosebi trei mișcări. Cea dintîi poate fi urmărită prin intermediul textelor brahmanice. În cele mai vechi texte ale literaturii sacrificiale, sacrificiul era îndreptat către persoana sacrificatorului, către alcătuirea și facultățile sale trupești, pentru a-l îmbiba cu puteri magice întru atingerea țelurilor acestei lumi: reușită, belșug și viață lungă. Apoi totul a evoluat către preocuparea pentru lumea cealaltă, pentru viața de după moarte și, totodată, către o concepție mai interiorizată cu privire la persoana sacrificatorului, devenit acum Sine. Iar în *Upanișade*, compuse pesemne nu cu mult înainte de epoca lui Buddha, Sinele, esența lăuntrică, devine subiectul transmigrației, călătorind de la o naștere la alta.

Cea de-a doua mișcare a fost yoga, care în aspectele sale relevante a fost atît de asemănătoare cu mișcarea upanișadică încît se poate vorbi pe drept cuvînt de un spectru al doctrinelor yoginice-upanișadice. Prin intermediul scrierilor sacre ale budismului care atacă aceste concepții se întrezărește o abundență de speculații și multe învățături bine diferențiate care propuneau diverse viziuni asupra Sinelui: unii spuneau că Sinele e material, unii că e alcătuit din materie subtilă sau doar din spirit, în vreme ce alții susțineau că fiecare individ are un sine multiplu, compus din părți din ce în ce mai subtile. Fiecărei viziuni i se asocia o construcție ușor diferită a cosmosului spiritual și o panoplie de tehnici de meditație urmărind atingerea acestui

Sine, astfel încît să te poți cufunda în el, dincolo de durerea și de confuzia lumii și a transmigrației.

Cea de-a treia mișcare e asociată astăzi foarte strîns cu jainismul. Întemeietorul jainismului a fost Mahāvīra, un contemporan al lui Buddha; există însă dovezi multiple că învățătura lui era prezentă în doctrine deja existente și că aceste doctrine aveau o largă influență. Școala jainistă susținea o versiune deosebit de radicală a teoriei transmigrației, în sensul că vătămarea oricărei ființe vii înseamnă, întrucît fiecare ființă are un suflet, să-ți vătămezi propriul suflet, lăsînd pîngărirea să se lipească de el, așa cum noroiul se lipește de haine. Pentru a te curăța de pîngărirea dobîndită trebuia să practici auto-mortificări voluntare de tipul postului; iar pentru a evita să te mai pîngărești, trebuia să eviți cu orice chip să mai vatămi ființe vii, mari sau mici; aceasta e doctrina nevătămării sau nonviolenței, *ahiṃsa*. Auto-mortificarea jainistă se confundă într-o direcție cu cumpătarea cerută în general celor ce renunță la lume, iar în cealaltă direcție cu autoflagelările de tip spectacular. În mod similar, nevătămarea sau nonviolența era un element obișnuit al moralei celui ce renunța la lume, practicată poate cu maxim entuziasm de jaini și proto-jaini, dar prezentă și la alții.

Relația lui Buddha cu aceste mișcări a fost complexă. Mai întîi, el a preluat unele din propunerile lor, respingînd altele. S-a bazat pe interesul yoginic-upanișadic pentru introspecție și a dezvoltat tehnicile lor de meditație; dar a respins doctrina yoginică asupra Sinelui. A adaptat doctrina nevătămării propriilor sale scopuri, dar a respins auto-mortificarea.

Totuși, Buddha n-a împrumutat doar ceea ce i se părea lui că este plauzibil și n-a suferit pasiv influența predecesorilor sau contemporanilor, căci tot ce accepta era transformat de el și tot ce respingea era respins din motive autentice și creatoare. Buddha trăia în mijlocul unei lumi robuste și aflate în emulație care îl solicita insistent din toate părțile cu devastatoare propuneri de supunere intelectuală și de acceptare totală a unui mod de viață sau a altuia. Relativa naturalețe și tonul distant, autoritar al învățăturii sale ascund intensitatea acestei strădanii de a-și afla propriul glas între atîtea alte glasuri.

3
Calea spre trezire

Părăsindu-și căminul, Buddha s-a îndreptat către centrele populate din sud înșirate de-a lungul bazinului central al Gangelui; aici a rătăcit pînă la moartea sa, într-o zonă de aproximativ 400 km lungime și 280 km lățime, cuprinsă între Kosambi la vest și Campā la est. Deși există o cronologie tîrzie (nu prea demnă de încredere) privitoare la mare parte din această perioadă, mai important e felul în care și-a petrecut Buddha anii de rătăcire. E limpede că a trăit în adîncul pădurii, ba chiar că s-a adăpostit într-un staul; că s-a întîlnit cu regi și prostituate, cu negustori și cu Brahmani. Rolul său de cerșetor peripatetic i-a îngăduit să vadă tot soiul de oameni și de locuri aparținînd civilizației din care făcea parte. S-a bucurat de primirea rezervată cerșetorilor religioși — care nu țineau de nici una din stările sociale și care erau liberi să se miște pretutindeni, căci în principiu nu amenințau pe nimeni. Poate doar comercianții și negustorii ambulanți — celelalte două figuri caracteristice civilizației sale — să fi cunoscut atît de bine acea lume, să fi avut o experiență cosmopolită asemănătoare.

Dar, deși a fost un cunoscător atît de bun al lumii sale, Buddha nu făcea parte din ea. Îl despărțea de această lume înalta învățătură morală a celor care

renunțau la lume: „Așa cum floarea de lotus se naște în apă, crește în apă și se înalță deasupra ei rămînînd nepătată, așa și eu, născut în lume, crescut în lume și biruind-o, trăiesc nepătat de lume" (A II 38–9). Rămînea uneori sub același acoperiș cu alți asceți rătăcitori și zăbovea adesea în zonele împădurite din vecinătatea marilor orașe — Rājagaha, Sāvatthi, Benares, Vesāli, Kosambi —, rezervate rătăcitorilor sau, mai tîrziu, ordinului călugărilor budiști aflat în expansiune.

Tot ce știm despre această perioadă de formare a vieții lui Buddha, despre întîlnirile sale cu alți rătăcitori se află într-o scurtă și săracă relatare care, curățată de repetiții și detalii neverosimile, ar ocupa doar una sau două pagini în traducere — un izvor nu prea promițător pentru o biografie. Totuși, relatarea e făcută în termeni asupra cărora se pot face comentarii mult mai detaliate decît asupra altor discursuri, doctrinale, ale lui Buddha și, o dată desfășurată astfel, ea devine un izvor mult mai fecund decît părea la început. Pentru ochiul pătrunzător și sceptic al savantului, nici un detaliu al relatării nu poate trece fără a suscita întrebări; povestea în întregul ei se leagă însă atît de bine cu restul învățăturii lui Buddha, încît conține pesemne o mare parte de adevăr.

Primii asceți rătăcitori întîlniți de Buddha par a fi aici (M I 163–6) doi propovăduitori ai meditației yoga: Āḷāra Kālāma și Uddaka Rāmaputta. Mai întîi el a mers la Āḷāra Kālāma, însușindu-și „în scurtă vreme" învățătura sa „privitoare la recitarea pe dinafară și la repetare". Înțelegînd că această doctrină — în chip semnificativ neexpusă în detaliu în cursul

relatării — se baza pe experiența meditativă a învățatului, Buddha l-a întrebat: „Cît de mult socotești că te-ai apropiat de doctrină, extrăgînd-o de-a dreptul din cunoașterea întemeiată pe meditație?" Āḷāra Kālāma a răspuns că a ajuns pînă la Sfera Meditației asupra nimicului. Atunci, Buddha a realizat această stare de meditație, și cînd s-a întors să-și înfățișeze realizarea înaintea lui Āḷāra Kālāma, acesta a fost atît de mulțumit încît l-a poftit să i se alăture în chip de învățător și de maestru. Buddha a considerat însă că „învățătura lui nu duce la dispariția patimii, la stingerea dorinței, la liniște, la pace, la cunoașterea nemijlocită în meditație, la trezire, la eliberare; ea duce doar la Sfera Meditației asupra nimicului". Așadar, l-a părăsit pe Āḷāra Kālāma, mergînd la Uddaka Rāmaputta, unde lucrurile s-au petrecut la fel, cu singura deosebire că învățătura acestuia s-a dovedit a duce nu la trezire, ci la Sfera Meditației asupra percepției și nonpercepției deopotrivă; așa se face că Buddha l-a părăsit și pe el.

În anumite privințe acesta a fost cel mai important capitol al căutărilor lui Buddha, și pentru a-i înțelege semnificația trebuie fără îndoială să ne îndreptăm atenția către Sferele Meditației. Ce sînt aceste Nivele? Și de ce le-a respins Buddha?

Practica fundamentală utilizată pentru atingerea acestor stări este în linii mari similară în toate sistemele indiene de meditație, fie ele budiste sau yoginice-upanișadice. Se începe prin a adopta poziția așezat cu picioarele încrucișate și cu spatele drept, într-un loc liniștit. Spatele drept și picioarele încrucișate favorizează starea de veghe într-un grad

cu neputință de atins printr-o poziție mai confortabilă, cum e de pildă poziția lungit. Se continuă apoi cu concentrarea asupra unui obiect oarecare — în anumite variante, la început, un obiect fizic, dar în cele din urmă în aproape toate cazurile asupra unei imagini mentale, o unică senzație sau un sunet repetat în tăcere. Într-o variantă upanișadică, concentrarea se poate realiza asupra sinelui adăpostit în suflet, „mai mic decît o boabă de muștar și cu totul de aur" (C III 14); sau, într-o variantă budistă, asupra unei culori, albastrul de pildă; sau încă, într-o variantă budistă și yoginică deopotrivă, asupra propriei respirații. Reversul acestei concentrări asupra unui singur obiect este eliminarea activă din cîmpul atenției a altor senzații și, bineînțeles, a gîndurilor pur întîmplătoare. Se ajunge astfel la absorbirea în obiectul meditației — o idee despre această absorbire putîndu-și face oricine se concentrează asupra unui țel.

Prin faptul că obiectul este menținut multă vreme constant înaintea ochiului minții se produc efecte de-a dreptul extraordinare. Psihologii care au cercetat aceste efecte confirmă nu numai apariția unor modificări fizice măsurabile care însoțesc o asemenea meditație, ci și — independent de părerile privitoare la ce ar trebui să se întîmple — apariția unor modificări psihice cum ar fi o conștiință sporită a prezenței obiectului de meditație, senzații de liniște și plăcere, detașarea de lumea înconjurătoare și de propriile preocupări. (Aceste stări sînt mult mai bine cunoscute astăzi în Occident decît erau cu o generație în urmă.)

În ierarhia realizărilor obținute prin meditație toate astea reprezintă efecte relativ modeste. Mai sînt și altele, cum ar fi apariția unor senzații specifice sau a unei lumini; pot apărea chiar viziuni complexe. În anumite sisteme, aceste efecte suplimentare pot deveni și ele obiect de meditație, reprezentînd chiar țelul final al practicii meditative.

Întrucît toate experiențele de meditație sînt atît de radical subiective, pare dificil de găsit un limbaj în care să dai seamă de ele în chip obiectiv și fără a face judecăți de valoare. Cu toate acestea, există în textele budiste relatări amănunțite ale unei serii de stări de meditație care corespund în mare cu cele descrise în anumite texte yoginice; rezumatul budist are, din punctul nostru de vedere, avantajul că oferă descrieri neînfrumusețate ale postùrilor și experiențelor de meditație, descrieri ce pot zugrăvi cu ușurință meditația atît într-un sistem cît și în altul. Rezumatul budist este într-adevăr atît de puțin alterat de dogmă, încît a fost adoptat de psihologii occidentali care încercau să descrie fenomenul meditației în general.

Rezumatul în cauză este al celor patru Absorbiri (*jhāna*), o serie graduală de stări meditative de adîncime crescîndă. În cea dintîi Absorbire, cel care meditează uită de tot ce-l înconjoară, rămînînd capabil să aibă atît gînduri întîmplătoare cît și gînduri ordonate, cu atenția nestrămutat concentrată asupra obiectului de meditație. În această stare el se bucură deopotrivă de bunăstare fizică și de plăcerea mentală mai subtilă ce însoțește o asemenea concentrare relaxată. În starea mentală ce însoțește prima

Absorbire, cel care meditează nu este tulburat de dorințe neîmplinite sau de mînie, de apatie sau de îndoială și neliniște.

În cea de-a doua și a treia Absorbire, cel care meditează părăsește treptat gîndirea în întregime, devenind din ce în ce mai absorbit de obiectul meditației doar, și o dată cu această concentrare și simplificare sporite își transcende și senzațiile de liniște și plăcere intelectuală. El nu se mai apleacă decît asupra obiectului de meditație. În sfîrșit, în cea de-a patra Absorbire el e conștient doar de obiectul meditației și de un sentiment statornic de fermă impasibilitate, dincolo de senzațiile de durere sau de plăcere. Din punctul său de vedere, el poate spune într-adevăr că a *devenit*, din ce în ce mai mult, obiectul meditației, în sensul că e conștient aproape doar de faptul statornicei sale concentrări sau de „uni-direcționalitatea" sa. Cele patru Absorbiri aveau să joace în cele din urmă un rol aparte în sistemul de formare elaborat de Buddha, reprezentînd capacități distincte utile în stăpînirea propriilor experiențe.

Dincolo de Absorbiri însă existau alte realizări ale meditației — Sferele Meditației (*āyatana*). Ele sînt descrise în literatura budistă într-un mod relativ abstract și lipsit de culoare, dar e foarte probabil că, în sistemele yoginice în care-și aveau originea, erau de fapt considerate, într-un sens, drept sălașuri sau sfere, localizări precise în cosmosul spiritual nevăzut. Atingerea lor era pesemne privită ca un soi de călătorie spațială. Există indicii ale unor asemenea regiuni în cosmografia spirituală a textelor

yoginice și a *Upanișadelor*, sugerate și de descrierile budiste ale sistemelor yoginice. Într-adevăr, în cosmografia budistă ulterioară se vorbea despre sfere spirituale locuite de zei. Nici mai vechile relatări budiste abstracte nu pot ascunde că Sferele nu sînt, precum Absorbirile, descrieri generale ale meditației adaptate unui număr oricît de larg de teorii, obiective și tehnici speciale de meditație. Ele sînt mai degrabă legate de o anumită viziune asupra lumii nevăzute. Și nu-i nimic surprinzător aici, căci, o dată distanțat de lumea experienței cotidiene, cel care meditează își poate reprezenta o hartă a teritoriului în care a pătruns.

În schema budistă a Sferelor Meditației, aceste stări sînt realizate abandonînd „percepția diversității" — expresie care pare să însemne, deși nu cu deplină claritate, că se produce o transcendere a calităților specifice ale obiectului de meditație, astfel încît cel care meditează rămîne conștient, chiar dacă obiectul conștiinței sale nu mai este unul detaliat și precis definit. Lucrul se poate vedea încă din prima stare — „Sfera Meditației asupra spațiului nelimitat". Cel care meditează este aici conștient de întindere, fără însă a percepe vreo limitare sau vreo calitate a acestei întinderi: întinderea este într-adevăr infinită. În cea de-a doua Sferă a Meditației, a „conștiinței nelimitate", cel care meditează are prezentă în minte doar conștiința, fără nici un obiect care s-o limiteze. În cea de-a treia Sferă, el este conștient numai de faptul că „nu există nimic" — o conștiință asemănătoare mai degrabă, potrivit unor texte budiste ulterioare mai precise, cu intrarea într-o

încăpere în care constați că nu e nimeni: nu este conștiința că *cineva* nu e acolo, ci doar conștiința absenței. Este Sfera Meditației asupra nimicului, și ea nu poate fi depășită decît în Sfera absenței percepției și nonpercepției deopotrivă, în care conștiința este atît de purificată, sau suprimată, încît cel care meditează abia dacă poate dobîndi dintr-o asemenea stare conștiința existenței sale.

Bănuiesc că stări de adîncă transă ca acestea pot să explice cîteva din isprăvile spectaculoase ale yoginilor-atleți din India de azi: respirația suprimată cu desăvîrșire aproape, ritmul bătăilor inimii puternic încetinit și alte asemenea modificări ale semnelor fiziologice. Desigur, yoginii nu priveau toate acestea așa cum le arată descrierile fiziologice occidentale; și nici nu le puteau privi în chipul abstract și lipsit de culoare din descrierile budiste. În ochii lor, asemenea experiențe, ce le apăreau la urma urmelor ca o încununare a propriilor eforturi, erau localizate într-un peisaj spiritual mult mai viu. Ceva asemănător poate cu cel din *Upanișade*, unde există o mare preocupare pentru Sinele aflat într-un somn adînc, ce poate fi considerat echivalent cu meditația profundă. Sau asemănător cu „meditația fără calități" din anumite texte yoginice timpurii din epopeea indiană *Māhābharata*. Oricum, realizarea unor asemenea stări trebuie privită ca o mărturie a capacității omului de a se lua în stăpînire și a se depăși pe sine.

Și totuși Buddha a respins aceste stări; sau, pentru a fi mai riguroși, a respins afirmațiile învățaților yogini potrivit cărora ele reprezintă o culme a vieții

spirituale. Un prim motiv al respingerii poate fi găsit în *Sallekha Sutta* (M I 40–6), Discursul asupra Anihilării Totale. Buddha schițează aici stările meditative, atît Absorbirile cît și Sferele Meditației, referindu-se la toate ca la „adăpostirea calmă" și „adăpostirea confortabilă în aici și acum". Ele sînt însă deosebite de „anihilarea totală", adică de eliberarea completă de suferința nașterii și morții ce poate fi realizată urmînd calea deschisă de Buddha după trezire. Din acest punct de vedere stările meditative sînt inadecvate din două motive. Mai întîi, ele sînt *doar* stări temporare, *doar* adăpostiri în aici și acum. Criticile sînt repetate cu mai multă claritate în alt loc (M III 243–5), unde Buddha observă că, deși cel care meditează poate rămîne mult timp într-o stare meditativă, starea însăși este totuși nepermanentă, susceptibilă în cele din urmă să dispară. În alt loc (M III 236–7), el observă că un om care realizează starea de meditație și care crede că a realizat astfel eliberarea finală și decisivă realizează de fapt cu totul altceva: se zbate fără rost între „suferință" (conștiința obișnuită) și „plăcerea fizică a singurătății", sau, în cel mai bun caz între „plăcerea netrupească [a meditației]" și „senzația [doar] că nu are nici plăcere, nici durere". Cu alte cuvinte, deși asemenea realizări meditative oferă eliberări temporare, chiar durabile, ele nu pun capăt suferinței o dată pentru totdeauna. Revenind în cele din urmă din asemenea stări, îți dai seama că ai rămas neschimbat.

În al doilea rînd, așa cum rezultă din Discursul asupra Anihilării Totale, în comparație cu caracterul

plenar al sistemului de practici elaborat de Buddha după trezire, asemenea capacități de meditație sînt unidimensionale și înguste, lăsînd neatinse deopotrivă evoluția intelectuală și cea morală. Lucrurile vor apărea mai clar dacă le vom compara cu urcarea unui munte: trăsăturile intelectuale și înzestrarea fizică pe care le dezvoltă o asemenea întreprindere pot duce la desăvîrșirea caracterului, dar nu în chip necesar. Curajul și rezistența pot fi utilizate în scopuri cu totul imorale și distructive. La fel, deși își însușise capacitatea de a medita, aceasta din urmă nu-l elibera prin ea însăși pe Buddha de agitația vieții obișnuite.

Este important totuși să avem o perspectivă echilibrată asupra lucrurilor respinse de Buddha. Pe de o parte, el respingea pretențiile învățaților yogini potrivit cărora realizările lor duceau la eliberarea finală. Pe de altă parte însă, el accepta implicit că meditația este, într-un fel, mijlocul spiritual prin excelență. Absorbirile, în special, apar în toate discursurile sale drept realizări de mare utilitate. Un om înzestrat cu asemenea capacități de meditație ar avea o mare putere de concentrare; lui i-ar „rămîne o impasibilitate limpede și pură, blîndă, îngăduitoare și strălucitoare" (M III 243), asemeni aurului topit și purificat de aurar înainte de a fi transformat într-o podoabă. Această impasibilitate concentrată — în nici un caz, firește, proprietatea exclusivă a budiștilor — putea apoi fi folosită pentru a atinge țelul final propriu budismului: trezirea și eliberarea.

Perspectiva finală a lui Buddha asupra Sferelor Meditației e ceva mai greu de fixat. Pe de o parte,

Sferele sînt menționate cîteodată, în diverse pasaje risipite în corpul canonului, ca realizări foarte apropiate de eliberarea finală. Într-adevăr, ele pot fi continuate către „curmarea totală a ceea ce e perceput sau resimțit" cu un neînsemnat plus de efort de același tip. În general vorbind însă, canonul arată limpede că această „curmare totală" nu este eliberarea finală, căci dincolo de ea mai e nevoie de o schimbare intelectuală și afectivă: dobîndirea înțelepciunii budiste. Evident, Buddha era dispus să accepte multe căi de eliberare, chiar din cele foarte apropiate de căile învățătorilor săi yogini; scopul final însă trebuia atins printr-un pas total diferit, o schimbare a calității gîndirii și simțirii, nu doar a cantității de efort meditativ.

*

Cu toate astea, utilitatea relatării privitoare la întîlnirea lui Buddha cu yoginii nu se limitează la atît, căci ea trimite la direcția pozitivă și creatoare pe care urma s-o adopte Buddha. Faptul e relevabil în termenii criticii adresate yoginilor: el nu atacă aici teoriile lor — deși teorii de felul celor pe care trebuia să le fi susținut ei sînt atacate în multe locuri ale discursurilor —, ci practicile. Ele nu-și ating scopul fiindcă, oricare ar fi fost viziunea asupra cosmosului spiritual ce ar fi învesmîntat aceste tehnici de meditație, tehnicile înseși erau inadecvate. Pe de o parte, acest lucru arată că Buddha avea să se îndrepte către crearea propriilor sale forme specifice de meditație, forme pe lîngă care metode precum Absorbirea aveau să ocupe un loc auxiliar.

Pe de altă parte, el indică o atitudine statornică ce trebuie să-l fi marcat pe omul-Buddha așa cum i-a marcat învățătura, o atitudine ce poate fi numită un pragmatism urmat cu îndărătnicie. Orice ofertă de învățături și practici venită de pe piața bogată a gîndirii indiene antice trebuia să se dovedească folositoare propriei sale experiențe pentru a fi acceptată.

Vom înțelege semnificația acestei atitudini examinînd mediul social al lui Buddha. Cîteva secole mai tîrziu, India avea să recunoască anumite surse sau criterii ale cunoașterii valabile pe baza cărora putea fi testat un adevăr spiritual, și ele existau deja implicit în vremea lui Buddha. Un asemenea criteriu era pur și simplu acela ca o învățătură să apară în scrierile sacre brahmanice, inclusiv *Upanișadele*; se poate vedea însă că Buddha nu era înclinat să accepte această tradiție, prezumțioasă și nepotrivită în ochii săi. O a doua sursă a cunoașterii valabile pe care Buddha nu părea dispus s-o accepte era mărturia acelor venerabili și inspirați învățători ai trecutului bazată pe experiența lor supranormală. Căci Buddha era încrezător în el însuși, ba chiar peste măsură, convins fiind că dacă problema suferinței trebuie rezolvată, însăși natura ei trebuie să-i permită s-o rezolve. Oricum, între el și acei învățați nu stăteau secole în care cunoașterea acestora să fi putut dobîndi o autoritate supraomenească inatacabilă; dimpotrivă, îi avea în față, în carne și oase, iar ei stăruiau că și el putea experimenta cunoașterea lor și rodul eliberator al acestei cunoașteri. Un al treilea temei — cel al simplului raționament sau al inferenței — era greu să-i fie pe plac, poate și

fiindcă era deja angajat pe calea meditației. Așa se face că depindea în întregime de un al patrulea criteriu: criteriul cunoașterii personale nemijlocite, al experienței personale nemijlocite, „mărturia directă a lui aici și acum". În formularea lui Buddha, acest criteriu pare a ține atît de mult de simțul comun, încît e greu de spus că l-a inventat el; exemplaritatea și originalitatea demersului său constau însă în insistența pe exclusivitatea și rigurozitatea cu care trebuie aplicat.

Consecințele acestei atitudini apar în întreaga învățătură propovăduită de Buddha la maturitate. „Cunoaște nu din auzite, nu ascultînd de tradiție,... nu dedîndu-te speculației... sau fiindcă prețuiești [cuvintele rostite de] un ascet; cunoaște prin tine însuți"(A I 189). Călugării budiști nu trebuiau să facă speculații cu privire la viitor sau la trecut, ori cu privire la chestiuni obscure precum începutul sau sfîrșitul lumii. Trebuiau să-și limiteze preocupările și eforturile la un singur lucru: ivirea și curmarea suferinței înlăuntrul „acestui trup de un stînjen". Există multe feluri de cunoaștere, afirma Buddha, dar numai cele legate de această experiență nemijlocită erau importante pentru discipolii săi aflați în căutarea eliberării.

În cadrul căutărilor lui Buddha însuși, această atitudine de un pragmatism circumscris nu era totuși doar un fel de a se agăța cu orice preț de practicile meditative, și nimic altceva. Aceeași atitudine l-a îndemnat să respingă deschis tipul de teorii care trebuie să fi însoțit practicile învățătorilor săi yogini. Lucru deloc surprinzător, fiindcă, la urma urmelor,

practicile meditative trebuie realizate în lumina unei teorii privitoare la scopul lor, la alcătuirea omului și la mediul său spiritual; și dacă tehnicile dau greș, îndoiala va apăsa și asupra teoriilor. Nu știm, firește, ce reprezentau exact teoriile învățătorilor săi, dar putem fi destul de siguri că ele făceau parte din gîndirea yoginică-upanișadică. Mai mult, rezultă limpede din acele discursuri în care Buddha atacă aceste teorii, că ele aveau, din punctul său de vedere, cîteva caracteristici comune. Erau, toate, teorii ale Sinelui (sanskrită *ātman*), chiar dacă termenul folosit pentru a desemna acest principiu lăuntric era diferit de la un sistem la altul.

În dezbatere se afla doctrina specific yoginică asupra cunoașterii. Căci cunoașterea Sinelui propovăduită de aceste sisteme era total diferită de alte tipuri de cunoaștere. Din punctul de vedere al yoginilor, cel ce cunoaște (Sinele) este totuna cu ceea ce este cunoscut (Sinele), ambele fiind la rîndul lor totuna cu starea mentală a celui care cunoaște.

O măsură a specificității doctrinei yoginice este oferită de un exemplu contrastant luat din cunoașterea obișnuită, cea a unui aurar. (Asemenea exemple erau adesea folosite chiar de Buddha, căci ele purtau deja amprenta pragmatismului de care era impregnat spiritul său.) În cazul în speță, e neîndoielnic că cel ce cunoaște, aurarul, e în chip inerent diferit de ceea ce cunoaște. Ca meșteșugar și ca subiect cunoscător, el trebuie în chip limpede deosebit de cunoașterea pe care o are despre aur, despre proprietățile și folosințele lui, sau despre măiestria care-i îngăduie să prelucreze aurul. Chiar dacă am

accepta că n-ar fi un prea bun meseriaș fără cunoașterea pe care o deține, nu vom fi niciodată ispitiți, în ordinea obișnuită a lucrurilor, să spunem că el este totuna cu cunoașterea sa. Omul este una, cunoașterea alta.

După cum n-am fi ispitiți să spunem că starea de spirit a aurarului e totuna cu aurarul însuși. El poate fi mînios și frămîntat, calm și ager, fără a înceta să fie aurar. Și, iarăși, nu putem confunda starea lui de spirit cu cunoașterea. Mînios sau calm, el este în continuare stăpîn pe meșteșugul lui. În cazul aurarului, cel ce cunoaște, ceea ce este cunoscut și starea de spirit sînt în chip limpede lucruri deosebite, chiar dacă se află laolaltă în unul și același aurar.

Cunoașterea yoginică introspectivă a Sinelui este însă altceva. Căci, mai întîi, în cunoașterea yoginică cel ce cunoaște este identic cu ceea ce este cunoscut: Sinele (cu „S" mare), ceea ce trebuie cunoscut, este totuna cu sinele (cu „s" mic) care cunoaște. Într-adevăr, textele upanișadice care declară asta nu fac deosebire între cele două sensuri ale „sinelui". A te cunoaște pe tine înseamnă în sens yoginic a-ți „atinge" sau a „deveni" propriul Sine. Forța viziunii upanișadice rezidă tocmai aici, în faptul că martorul, subiectul cunoașterii, atinge o stare în care își este martor numai sieși. Este o viziune radical simplificată asupra desăvîrșitei identități cu sine a Sinelui. „În el [Sine] nu există diversitate" (B IV 4 19). Pentru a realiza acest Sine yoginul trebuie doar să se întoarcă înlăuntru, asupra lui însuși.

Dar această radicală simplificare are și alte consecințe. Întrucît nu există dualitate între cel care

percepe și ceea ce este perceput, nu există înlăuntrul Sinelui nici calități perceptibile sau analizabile (B IV 4 13). Dacă, de pildă, ceea ce trebuie realizat prin meditație este Sinele ca Beatitudine (meditativă) — una din formulările upanișadice —, atunci Sinele este, din punctul de vedere al celui care meditează, identic cu Beatitudinea. Beatitudinea nu poate fi despărțită, deosebită de Sine. Sau încă, dacă Sinele ce trebuie realizat este „Sinele fără calități" (în termeni budiști o Sferă a Meditației), nu există stare mentală „fără calități" separată de Sine, căci în Sine nu există „nici o diversitate". Din perspectivă yoginică, faptul este plauzibil, căci în stările meditative desăvîrșite yoginul poate resimți tocmai această senzație de *a deveni* un obiect de meditație, această simplificare totală a experienței.

Mai mult, o asemenea experiență de simplificare radicală implică totodată imuabilitatea Sinelui; căci, avînd o unitate atît de desăvîrșită, Sinele nu poate fi gîndit ca fiind schimbător, pierzînd calități vechi și dobîndind altele noi. Într-adevăr, prin chiar definiția sa, „Sinele fără calități" nu poate apărea ca aflîndu-se în schimbare. Iar a spune imuabil înseamnă a spune etern. Răspunsul dat de Buddha la toate acestea a fost că, tocmai fiindcă asemenea stări meditative încetează cîteodată, ele nu pot fi eterne: pentru omul aflat în meditație însă, întărit de convingerea că ceea ce caută e etern, experiența însăși a stabilității și simplității trăită în meditație este o confirmare a eternității. Experiența confirmă de asemenea convingerea că acest Sine etern, imuabil, de o simplitate radicală, se află dincolo de

lumea cauzelor și efectelor, e necreat, „nenăscut" (B IV 4 20). El nu poate fi analizat, descompus în părți componente (B IV 4 13). Celui care meditează, Sinele i-ar apărea drept atotcuprinzătoare și nediferențiată „temelie a universului" (*Brahman*).

Pe scurt, Sinele este o totalitate eternă, fără fisură, identic cu sine, aflat dincolo de aparențele fenomenale și neanalizabil, putînd fi totuși realizat și cunoscut prin meditație yoginică. Această viziune yoginică era puternică și convingătoare, pesemne tocmai fiindcă și-a croit drum prin întreaga diversitate și confuzie potențială a experienței cotidiene, oferind totodată o perspectivă extrem de simplă asupra realității ultime. Oricare din trăsăturile caracteristice ale viziunii — experiența meditației profunde, întrebarea privitoare la ce se află dincolo de dureroasa lume a aparențelor sau natura cunoașterii Sinelui — trimite inexorabil către fiecare din celelalte trăsături. Nu-i de mirare că, în ciuda eforturilor lui Buddha, cariera viziunii yoginice a continuat și s-a amplificat în India hindusă.

Pe de altă parte însă, îndată ce un fir cît de subțire din ea e descîlcit, restul urmează cu repeziciune. Pentru a reface modul în care, cu judecata sa pragmatică asupra meditației, a respins Buddha teoriile despre Sine, vom apela la un discurs în care el răspunde la întrebările ascetului Poṭṭhapāda (D I 185 și urm.). Să începem cu firul experienței meditației profunde: dacă cel aflat în meditație este în stare să vadă în chip nemijlocit Sinele, cunoscîndu-l, se poate pune întrebarea, și ea a fost pusă de Poṭṭhapāda, dacă starea mentală a meditației profunde

se ivește mai întîi și abia apoi apare cunoașterea Sinelui; dacă mai întîi apare cunoașterea Sinelui și apoi starea mentală; sau dacă ele sînt simultane. Cu alte cuvinte, se putea oare aștepta Poṭṭhapāda să atingă o anumită stare meditativă și apoi să se întoarcă asupra Sinelui, sau atingerea stării mentale ar fi condus în chip automat la atingerea Sinelui?

Răspunsul dat de Buddha e foarte plauzibil: mai întîi se ivește o anumită conștiință sau stare mentală și apoi se ivește cunoașterea asociată acestei conștiințe. Se face auzit aici pragmatismul lui Buddha în privința problemei meditației. Căci cel care meditează în urma unei exersări pentru atingerea acestei conștiințe „știe că o asemenea conștiință se ivește în mine ca urmare a unor anumite condiții". Abilitatea practică a celui care meditează constă în stăpînirea cauzelor și condițiilor din sine însuși care dau naștere unor stări de conștiință din ce în ce mai pure. Pe această realizare și pe cunoașterea practică a psihologiei introspective ce-i este asociată se sprijină eventuala cunoaștere a Sinelui.

Se vede de aici că pînă și învățații yogini se puteau da de gol astfel; căci, la urma urmelor, în orice sistem meditativ există foarte mult exercițiu și foarte multă tehnică, după cum există și sfaturi practice o dată cu ele. Dar îndată ce se acceptă acest fapt, întregul sistem al yoginilor se surpă. Fiindcă din această perspectivă esențialmente practică, starea de meditație, determinată și condiționată de exercițiul yoginic, nu poate fi echivalentă cu Sinele nedeterminat, nenăscut și neanalizabil: starea însăși este perfect analizabilă și în chip limpede determinată de ceva.

Buddha continuă să depene în cadrul discursului implicațiile acestui pragmatism. Poṭṭhapāda pune altă întrebare: „Conștiința și starea mentală sînt totuna cu Sinele, sau Sinele și conștiința sînt două lucruri diferite?" La această întrebare Buddha răspunde cu o alta: „Ce este Sinele în care declari că crezi?" Înțelesul întrebării sale rezidă în aceea că, deși din punctul său de vedere forma de bază a teoriilor privitoare la Sine era aceeași, existau evident mai multe variante ale teoriei. Teorii diferite își puteau plasa versiunea proprie asupra Sinelui în peisaje spirituale foarte diferite, după cum o teorie putea conține o învățătură despre mai mulți Sine din ce în ce mai puri, culminînd cu un Sine final. Poṭṭhapāda a răspuns mai întîi astfel: „Cred într-un Sine material, avînd o formă specifică, alcătuit din patru elemente și hrănindu-se cu hrană în stare solidă." Iar Buddha a replicat: „Dacă ar exista un asemenea Sine material, starea mentală și Sinele ar fi două lucruri diferite; ... căci chiar dacă acceptăm existența unui asemenea Sine, anumite stări se vor naște, iar altele vor dispărea." Apoi, cînd Poṭṭhapāda a schimbat direcția argumentării propunînd mai întîi un Sine alcătuit doar din conștiință, Buddha și-a reiterat argumentul: Sinele astfel alcătuit e una, iar starea mentală alta. Motivul este foarte limpede: potrivit definiției yoginice, Sinele— fie că-i material, imaterial sau alcătuit din conștiință — trebuie să fie etern, neschimbător și independent de cauzele și condițiile care acționează în lume. Este însă un lucru care ține de experiența meditației faptul că stările de conștiință vin și se duc, din motive pe

care însuși cel aflat în meditație le poate înțelege și, într-o oarecare măsură, controla. Astfel, dacă există ceva etern, acest ceva nu poate fi totuna cu stările de conștiință, diferite prin urmare de Sinele etern.

În judecata sa, Buddha s-a sprijinit pe utilizarea unui cuvînt pe care l-a preluat în vocabularul său însușindu-și-l. Înțelesul originar al cuvîntului (*saṃkhata*) este aproximativ acela de „pregătit" sau „alcătuit". El acoperă însă un spectru ceva mai larg, avînd de fapt două accepțiuni care interesează aici: „voit" sau „intenționat" pe de o parte, și pe de altă parte „determinat" sau „condiționat". Stările meditative sînt *saṃkhata*; ele sînt atinse prin voința sau intenția celui care meditează, ceea ce înseamnă că sînt totodată determinate și condiționate; pot fi puse pe seama anumitor cauze premergătoare și depind de anumite condiții simultane ce trebuie îndeplinite. Ca atare, ele nu sînt cîtuși de puțin „nenăscute" și nici independente de împrejurări.

Se poate face speculația că investigația purtată de Buddha asupra meditației și asupra Sinelui în vremea întîlnirii sale cu învățații yogini s-a oprit aici. În învățătura lui ulterioară însă, Buddha duce mult mai departe deslușirea teoriei lor; ba chiar o duce atît de departe încît avea s-o respingă în întregime și să propună în locul ei doctrina specific budistă a nonsinelui, *anatta*, inexistența unui Sine etern și independent, atît în conștiința obișnuită cît și în stările meditative sau oriunde altundeva. Doctrină perfect integrată cu celelalte idei ale sale privind deopotrivă etica și psihologia. În perspectiva pe care o va adopta la maturitate, Sinele etern

nu poate fi cunoscut deloc, iar cei ce cred în el sînt asemuiți unui om care spune că e îndrăgostit de cea mai frumoasă femeie din lume, dar nu e în stare să spună cum o cheamă, din ce familie face parte sau cum arată (D I 193).

Acest Sine etern e, cu alte cuvinte, un produs al speculației, al experienței meditative rău înțelese sau făcute după ureche. Buddha era dispus să accepte existența unui sine — folosirea lui „s" mic este aici foarte potrivită —, dar acest sine nu era altceva decît „un termen acceptat, un fel de a spune, o denumire de rutină, o desemnare practică" (D I 202). Poți foarte bine să spui „disciplinează-ți sinele" sau „cunoaște-ți sinele", fără să presupui prin asta existența unei entități eterne. Buddha a făcut aici o analogie cu laptele: acesta poate deveni lapte acru, apoi smîntînă și în sfîrșit unt, dar n-are nici un rost să vorbim de o entitate neschimbătoare (laptitatea?) care ar persista în cursul acestor prefaceri — laptele este lapte, iar untul este unt, și nimic altceva. Savantul britanic T.W. Rhys Davids prezintă lucrurile astfel:

> Atunci cînd schimbarea (în alcătuirea unei individualități) a atins un anumit punct, e potrivit să i se schimbe denumirea, numele sub care este cunoscută respectiva individualitate — așa cum se întîmplă cu produsele laptelui de vacă. Termenul abstract e însă doar o comodă *formă de exprimare*. N-a existat nici o clipă vreo individualitate înțeleasă *ca entitate separată*.

Astfel, cînd spunem „azi mă simt de parcă aș fi alt om", facem de fapt aluzie la un adevăr important privitor la natura umană.

Doctrina expusă mai sus e dificilă și curajoasă, căci ea conducea prin ținuturi nestrăbătute vreodată de cei care se dedicau meditației în vremea lui Buddha. O primă dificultate este cea a simplei înțelegeri conceptuale. Cînd Buddha a mers mai departe dezvoltînd o nouă metodă de meditație, aceasta a vizat analiza detaliată a sinelui (cu „s" mic) al celui care meditează. Prin ea se poate vedea din ce anume era „alcătuit" acest sine, ce cauze premergătoare și ce condiții simultane îl subîntindeau. În detaliu, doctrina este de o extraordinară complexitate, dar principiul ei fundamental e simplu. Așa cum laptele se preface treptat, sinele a cărui experiență o încercăm se schimbă continuu din motive determinate.

Totuși, dificultatea reală nu vine dinspre înțelegerea conceptuală, ci dinspre acceptarea afectivă. Oricine se poate întreba îngrijorat: cum mi se poate cere mie, care am un asemenea simț al eului, să accept că nu am un sine? Răspunsul conceptual este că ai un sine, dar nu unul etern. Important e însă răspunsul afectiv. Întrucît cei care încercau să atingă sau să cunoască un Sine etern și neschimbător erau, în viziunea lui Buddha, condamnați la eșec, doctrina Sinelui reprezenta o chemare la suferințe ulterioare: „[doctrina Sinelui etern] nu e altceva decît o senzație, o dureroasă zbatere a acelor venerabili asceți și Brahmani care nici nu știu, nici nu înțeleg și care au căzut victimă dorinței [ca acest Sine să existe]" (D I 40–1). Astfel, a părăsi această doctrină înseamnă a părăsi o sursă potențială de frustrare. Tonalitatea afectivă a învățăturii nonsinelui era

aceea a detașării calme și eliberate de suferință. O eliberare care trecea dincolo de strădaniile frustrate ale celor ce se mișcau în jurul Sinelui „ca un cîine legat de un par" (M II 232–3).

*

Să ne întoarcem însă deocamdată la momentul în care Buddha și-a dat seama că sistemele yoginice de meditație conduceau prin chiar natura lor la stări de conștiință tranzitorii diferite de țelul lor declarat — Sinele etern. Două consecințe decurg din această concluzie. Cea dintîi este că, de fapt, nu există un Sine etern, și aceasta e calea pe care a adoptat-o în final Buddha. Cealaltă consecință este că Sinele există, dar nu poate fi atins prin metode yoginice. El poate fi totuși realizat printr-o altă metodă aflată la îndemînă: metoda mortificării și a ascetismului extrem cunoscută prin intermediul jainismului. Din această perspectivă, principiul etern existent în individ, numit *jīva*, „viața" sau „sufletul", este înlănțuit de lumea suferinței ca urmare a păcatelor comise în viețile anterioare, iar aceste efecte se lipesc de suflet ca murdăria. Ferindu-se să comită alte păcate, omul previne apariția altor înlănțuiri de lumea suferinței, iar prin mortificări și penitențe voluntare risipește efectele păcatelor anterioare depuse pe suflet, astfel încît acesta din urmă se înalță pînă la beatitudine și veșnică eliberare de durere. Nu e nevoie aici de meditație și nici de cunoaștere introspectivă, deși teoria susținea pesemne cu adevărat, pe linie jainistă, că

cunoașterea, în fapt atotștiința, va rezulta în chip miraculos din îndeplinirea acestor practici ascetice.

Deci, după ce l-a părăsit pe învățatul yogin Uddaka Rāmaputta, Buddha s-a dedicat auto-mortificării (discursurile canonice nu lasă nici o îndoială cu privire la eforturile sale în această direcție). Și-a oprit complet respirația, astfel că „sufluri crîncene îmi răvășeau mintea... sufluri crîncene mi se răsuceau în vintre, așa cum un măcelar iscusit... răsucește tăișul cuțitului în vintrele boului" (M I 244). Zeitățile care treceau pe acolo îl credeau mort. Apoi a renunțat să mai mănînce și pumnul de grăunțe pe care le înghițea zilnic, astfel că „șira spinării ieșea prin piele ca o funie întinsă, coastele se vedeau precum căpriorii unui staul vechi fără acoperiș, iar lumina ochilor afundați în orbite părea licărirea stinsă dintr-un puț adînc" (M I 245). Trecătorii îl luau drept un negru, într-atît practicile ascetice îi schimbaseră culoarea albă a pielii. La capătul acestor cazne, Buddha a ajuns la concluzia că „nici un ascet și nici un Brahman, oricîte experiențe dureroase, sfîșietoare sau răscolitoare ar fi încercat în trecut, prezent sau viitor, nu le va depăși pe ale sale" (M I 246).

El a ajuns însă, totodată, la concluzia că „prin aceste istovitoare cazne n-am depășit nici cu un deget starea obișnuită a omului, către o culme a cunoașterii și a viziunii pe potriva celor care sînt nobili cu adevărat (din punct de vedere spiritual)". Sau, cu alte cuvinte, singurul rezultat la care ajunsese erau coastele ieșite prin piele. „Trebuie să existe o altă cale către înțelepciune."

*

În relatarea tradițională, această concluzie l-a condus pe Buddha în pragul trezirii. Pe noi însă ne pune în fața unor serioase dificultăți privitoare la interpretarea izvoarelor. Căci, pe de o parte, din relatarea respectivă, Buddha pare să fi atins într-o perioadă relativ scurtă de timp cunoașterea izbăvitoare, certitudinea că „nașterea e abolită, viața ascetului s-a încheiat, ceea ce trebuia făcut a fost făcut" (M I 249). Într-adevăr, se consideră că trezirea a avut loc într-o singură noapte. Cu toate acestea, e limpede acum că drumul parcurs de Buddha pînă la trezire a fost lung și complicat, un proces în cursul căruia el s-a schimbat treptat prin practici variate și a elaborat o viziune acceptabilă asupra lui însuși și asupra lumii. Lucrul a fost recunoscut în alte discursuri: „Întocmai cum oceanul se înalță treptat și coboară treptat liniștindu-se, fără o bruscă prăbușire, în învățătura aceasta exercițiul, practica și calea urmată sînt treptate, fără o bruscă pătrundere a cunoașterii" (A IV 200–1).

Cum putem rezolva această contradicție? Mai întîi, trebuie să acceptăm că relatările pur biografice sînt rezumate: ele sînt povestiri care se desfășoară foarte rapid. Substanța lor nu trebuia să fie exclusiv istorică, ci și o sursă de inspirație pentru discipolii de mai tîrziu, astfel că erau încadrate într-un interval de timp ușor de cuprins — aveau tensiune dramatică. Prin urmare, chiar dacă acceptăm că trezirea, înțeleasă ca moment al certitudinii lui Buddha că se află pe calea cea bună, a avut într-adevăr loc

în spațiul unei singure nopți, certitudinea însăși era rezultatul unui proces îndelungat, iar elaborarea implicațiilor sale a sporit această durată.

În relatarea tradițională, realizînd lipsa de noimă a ascetismului extrem, Buddha a acceptat un ascetism relativ sever, dar unul care evita extremele complacerii senzoriale sau auto-mortificării. Curînd el avea să numească acest ascetism măsurat „Calea de Mijloc".

Buddha și-a amintit de asemenea vremea în care, copil fiind, șezuse sub un măcieș în timp ce tatăl său lucra pe cîmp. Cu acel prilej el a ajuns la cea dintîi Absorbire „însoțită de gînduri întîmplătoare și concrete, de bucurie a trupului și de plăcere mentală născută din singurătate", recunoscînd că „asta ar putea fi calea către trezire" (M I 246).

Relatarea face doar indirect aluzie la realizările meditative neobișnuite ale lui Buddha. Realizările constau, pe de o parte, din pragmatismul său în chestiunea meditației, pragmatism ce-i devenise deja obișnuit, din concentrarea asupra celor pe care le putea cunoaște în și prin sine însuși; pe de altă parte, constau din înclinația sa sporită pentru analiză și critică. Fiindcă, în ciuda respingerii doctrinelor yoginice, el a continuat să cultive cunoașterea stărilor mentale și fizice, o cunoaștere ce apăruse în tehnicile psihice ale yoginilor. Dacă era cu neputință să găsești o entitate durabilă — un Sine cu „s" mare — prin aceste experiențe tranzitorii și dincolo de ele, era posibil măcar să capeți o înțelegere mai adîncă a naturii acestor procese psihofizice

evanescente. Era vorba aici de lucruri ce puteau fi cunoscute și înțelese nemijlocit, și asupra acestor procese și-a îndreptat Buddha întreaga sa putere de concentrare și neobosita sa curiozitate. Căci dacă nu putea afla Sinele, putea măcar afla eliberarea.

Din aceste strădanii a luat naștere o experiență meditativă aparte, diferită de cea practicată de yogini. Căci preocuparea pentru experiența nemijlocită necesită nu doar putere de concentrare, ci și un soi de atenție și o stăpînire de sine prin care Buddha putea înțelege ce se întîmpla în cugetul și în trupul său. Și, într-adevăr, discursurile sale de maturitate aveau să se concentreze tocmai asupra acestor calități: atenția și stăpînirea de sine. Discursurile pretindeau capacitatea de a cunoaște, aici și acum, cu deplină luciditate, propriile stări lăuntrice și exterioare (ca și, prin extensie, experiențele analoge ale altora). Textul cel mai important pentru instruirea discipolilor avea să fie Marele Discurs asupra Temeiurilor Atenției (D II 290 și urm.), iar temeiurile erau aici percepția calmă, clară și nemijlocită, de către el însuși, a trupului, senzațiilor, stării mentale și gîndurilor celui care meditează. O asemenea percepție vie presupunea într-o oarecare măsură impasibilitatea și unidirecționalitatea Absorbirilor, pretinzînd însă în același timp conștiința clară a celei mai neînsemnate percepții. Accentul pus pe introspecția veșnic trează și vie, ca și dezvoltarea ulterioară a acestor tehnici, reprezintă singurele contribuții aduse de Buddha tehnicilor de

meditație. Din concluziile rezultate din această introspecție avea să izvorască trezirea.

Cum e cu putință să privești obiectiv și să-ți analizezi propriile percepții și atitudini nemijlocite? Strădania de a privi patimile fără patimă, de pildă, nu va distruge oare chiar obiectul observat? Răspunsul la aceste întrebări se găsește în drumul parcurs prin exercițiile de meditație la care Buddha se supusese deja în cursul căutărilor sale, chiar dacă nu în chip sistematic. Urmărind deopotrivă ascetismul și rezultatele practicilor meditative, Buddha s-a constrîns în repetate rînduri să ignore acele senzații și porniri care se manifestă în mod obișnuit prin acțiuni și reacții, îndepărtîndu-l astfel de țelul său. A nesocotit foamea și setea care l-au chinuit în timpul postului, cum a nesocotit și suferințele trupului și rătăcirile minții ce însoțesc meditația prelungită și încordată. Efectul unor asemenea constrîngeri nu este — cum o atestă cei ce practică astăzi meditația — doar acela de a atinge o stare de liniște susceptibilă de a fi reprodusă, ci și acela de a înfrînge obișnuințe vechi, automate și inconștiente. În mod obișnuit, oamenii își întrerup postul pentru a mînca sau își schimbă poziția corpului atunci cînd ea devine prea incomodă — ascetul însă nu procedează așa. Ca să avem o idee despre această meditație, să facem o experiență: să ne așezăm într-un scaun cît mai comod, în cea mai comodă poziție și să încercăm să rămînem timp de o oră nemișcați. Budismul prezice că în cîteva minute ne va veni să ne scărpinăm la nas, să ne pocnim degetele, să ne mișcăm un picior. Ce-ar fi dacă

cineva ar putea privi aceste impulsuri cum vin și se duc fără să facă nici o mișcare?

Dar asta nu înseamnă că pornirea de a da curs acestor nevoi dispare — ea nu dispare, sau cel puțin nu dispare de tot. În cazul celui aflat în meditație, pornirea nu ia chipul unei reacții. El e calm, spiritul lui e îngăduitor (*kammañña*). Temporar, el poate nesocoti complet asemenea porniri, așa cum se întîmplă cînd se află într-o Absorbire, dar relația sa obișnuită față de porniri este și ea modificată, căci poate acum să le dea curs în mod rațional mai degrabă decît în mod automat.

Mai mult încă, tocmai fiindcă asemenea senzații și porniri nu dispar, el poate hotărî să practice atenția concentrată, întemeiată ferm pe impasibilitatea sa devenită obișnuință, pentru a-și observa și a-și analiza senzațiile și pornirile. În timp ce oamenii obișnuiți, lipsiți de practica meditației, pot contempla în chip pur senzațiile dureroase sau plăcute, ca și pornirile și emoțiile ce le însoțesc doar cînd acestea au trecut în amintire, omul aflat în meditație învață s-o facă în chip nemijlocit, în chiar momentul survenirii lor. S-ar putea să fie vorba aici de faptul că, în urma unei îndelungate practici, ascetul care meditează își percepe durerile, plăcerile și nevoile ca fiind mai puțin mușcătoare și mai puțin urgente, dar asta nu le schimbă esența. Oricum, el se poate folosi de memorie, ca și de observarea celorlalți, pentru a obține confirmarea că ceea ce observă la emoțiile sale relativ controlate trebuie să fie adevărat și cu privire la emoții mai puțin controlate.

Noua formă de meditație avea să fie numită viziune lăuntrică (*vipassanā*). Ea reprezintă metoda experimentală a lui Buddha, modul său de a culege informații asupra stării prezente a trupului și spiritului său, informații pe baza cărora avea să se înalțe analiza budistă a condiției umane.

4
Trezirea

În țările budiste se crede că trezirea s-a petrecut în răstimpul unei singure nopți cu lună plină din luna Vesakha (potrivit calendarului lunar — aprilie-mai în calendarul nostru), în vreme ce Buddha ședea sub un imens copac Bodhi (*ficus religiosus*). Trezirea (*sambodhi*) a însemnat pentru Buddha, în primul rînd, dobîndirea acelei cunoașteri a naturii condiției umane în stare să conducă la izbăvire și, în al doilea rînd, dobîndirea certitudinii că el însuși a obținut eliberarea de suferințele acestei condiții. Scrierile timpurii spun că multe din învățăturile sale, și cu siguranță cele mai importante dintre ele, au luat naștere chiar în acea noapte; astfel, cea mai mare parte a corpusului de învățături propovăduite de Buddha la maturitate e pusă pe seama trezirii. Chiar dacă acest fapt nu este riguros adevărat, cunoașterea și certitudinea dobîndite în acea noapte stau desigur la baza învățăturii sale de maturitate.

Trezirea a luat naștere din tensiunea creatoare existentă între două convingeri tutelare. Potrivit uneia dintre ele, răspunsul la problema suferinței trebuia căutat printr-o atenție încordată față de detaliile experienței așa cum este ea cunoscută în viziunea lăuntrică (deși metoda precisă a acestei meditații nu era încă pesemne deplin articulată).

Dar dacă Buddha ar fi fost inspirat doar de această convingere, el n-ar fi adus decît o minoră contribuție la gîndirea yoginică. Cealaltă convingere însă se referea la adevărul transmigrației, iar concepția sa în această privință conferea învățăturii sale un țel și o valoare în viața omului care depășeau îngustele preocupări ale yoginilor. Originalitatea lui Buddha izvorăște din analiza detaliată a experienței individuale, importanța lui însă izvorăște din acceptarea acelei credințe în nașterea repetată comună întregii Indii.

În cazul lui Buddha, credința aceasta se rezuma la o adîncă gravitate morală. În alte doctrine, concepția despre transmigrație era însoțită de o viziune complicată asupra cosmosului spiritual în care are loc transmigrația. Mișcarea omului e ascendentă și descendentă, el devenind cînd animal, cînd zeu, cînd trăitor într-un soi de infern, și iarăși Războinic sau Brahman, rege sau sclav (budismul însuși avea să producă mai tîrziu nenumărate asemenea viziuni). Pentru Buddha însă, amănuntele transmigrației n-au avut niciodată importanța principiului pe care se întemeia aceasta: faptele omului au consecințe morale care sînt de neînlăturat și se întorc asupra lui fie în viața aceasta, fie într-o alta. Există cu adevărat o ordine morală fundamentală: nu poți să furi, să minți, să comiți adulterul sau „să umbli de-a lungul malurilor Gangelui izbind, ucigînd, schilodind și poruncind altora să schilodească, asuprind și poruncind altora să asuprească" (D I 52), fără să suferi consecințele. Există cu adevărat o cauzalitate morală impersonală căreia toți îi sîntem supuși. Faptele rele

generează suferință în această viață sau în viețile ce vor urma. Învățătura lui Buddha era dedicată scopului aparent egoist al izbăvirii de sine, fiind adresată ființelor înzestrate cu simțire întrucît sînt capabile să sufere și să se elibereze în cele din urmă de suferință. Învățătura îi privea însă și ca agenți morali, capabili să influențeze nu doar propria lor fericire, ci și pe a altora. Anumite învățături par să se refere doar la izbăvirea individuală, altele la moralitate; pentru Buddha însă, cele două direcții au fost întotdeauna strîns și în chip necesar legate.

Doctrina cea mai strîns legată de trezire se referă cu deosebire la suferința individuală și la izbăvirea individuală. Este doctrina celor Patru Înalte Adevăruri (*cattāri ariyasaccāni*), care cuprinde sub largile ei falduri tezele centrale ale budismului. Ele sînt formulate după modelul unui diagnostic medical în care se arată: boala, cauzele bolii, dacă e vindecabilă sau nu, și tratamentul bolii. Boala este „suferința" (*dukkha*), și ea acoperă tot ce înseamnă „suferință" în limbile europene și chiar mai mult, iar această sferă mai largă de semnificații trebuie avută mereu în vedere. Primul Înalt Adevăr spune că boala există cu adevărat — ea este suferința, iar adevărul acesta e Adevărul Suferinței. Al doilea Înalt Adevăr spune că suferința are cauze ce pot fi cunoscute: este Înaltul Adevăr al Nașterii Suferinței care dă seama de aceste cauze. Al treilea Înalt Adevăr spune că există cu adevărat o vindecare a suferinței: este Adevărul Curmării Suferinței. Al patrulea Înalt Adevăr este cel al vindecării suferinței, Adevărul Căii ce duce la Curmarea Suferinței.

Să ne oprim la primul Adevăr, cel care spune că suferința există, în forma în care, potrivit tradiției, se presupune că l-ar fi expus Buddha la scurtă vreme după trezire. Descrierea lui începe astfel: „Care e Înaltul Adevăr al Suferinței? Nașterea e suferință, îmbătrînirea e suferință, întristarea și tînguirea, durerea, sfîșierea și deznădejdea sînt suferință" (S V 421). Traducerea lui *dukkha* prin „suferință" nu ridică probleme aici. E vorba de suferință așa cum poate fi ea întîlnită în chip obișnuit, la o scară mare a timpului, însoțind întreaga viață a omului: întrucît ne naștem, sîntem hărăziți suferinței de a ne fi născut, de a fi bolnavi, de a îmbătrîni, de a pierde ființe dragi și de a muri. Această viziune purtînd asupra unor mari perioade de timp privește procesul continuu al nașterii și morții ca pe o simplă sporire, de la o viață la alta, a întristării hărăzite oricărei ființe omenești. Întreaga noastră experiență, chiar și aceea a unei bucurii obișnuite, este cuprinsă de durere și întristare. Și, deoarece pînă la urmă vom muri cu toții, problema suferinței este o problemă urgentă care cere imperios o soluție.

La acest nivel, Adevărul Suferinței se aseamănă cu alte viziuni, obișnuite în rîndul celor care renunțau la lume, potrivit cărora viața în lumea aceasta este o mlaștină a durerii. Ceea ce salvează acest adevăr de pesimismul convențional e legătura sa cu o perspectivă mai elaborată asupra soartei omenești. Perspectiva în cauză este dezvăluită progresiv, pe măsură ce se continuă descrierea Adevărului Suferinței: „Însoțirea cu ceea ce-i neplăcut e suferință, despărțirea de ceea ce-i plăcut e suferință, să nu

dobîndești ceea ce dorești e suferință". E vorba aici de suferința privită la o scară a timpului mai apropiată de viața omului, așa cum se arată de-a lungul unui an, unei zile sau chiar al unui ceas, și ea e mai aproape de preocuparea — caracteristică lui Buddha — pentru lucrurile nemijlocit observabile. E vorba și de o descriere mai generală a suferinței, nu doar așa cum însoțește ea momentele de criză ale vieții, ci și așa cum apare în situațiile de zi cu zi; situații care pot să provoace nu atît tînguirea cît conștiința acută a eșecului sau a frustrării sau a năzuinței neîmplinite: ocazia pierdută, efortul zadarnic, plicticoasa rutină, măruntele iritări ale vieții în comun. Aici, *dukkha* poate fi tradus nu prin „suferință", ci prin ceva mai puțin impresionant, dar mult mai răspîndit: neliniște, nemulțumire, mîhnire. În cadrul canonului, toate cele de mai sus se află ilustrate prin povestiri despre, de pildă, nesiguranța celor care caută o slujbă, temerile soților, certurile și frustrările din viața de familie. Învățătura coboară suferința la domeniul experienței zilnice, subliniind natura inevitabil schimbătoare a vieții, care îmbrățișează toate lucrurile pe care le credem sigure și stabile.

Un asemenea punct de vedere era însă împărtășit și de alții în vremea lui Buddha; de aceea, pentru a afla unicitatea doctrinei budiste, va trebui să ne îndreptăm atenția către sfîrșitul descrierii acestui prim Adevăr: „pe scurt, toate laturile experienței făcute în cuget și în trup... sînt suferință". Aceasta e definiția care conduce în miezul originalității doctrinei lui Buddha, la acea latură a perspectivei sale asupra suferinței considerată cu deplin temei

în izvoarele canonice drept o descriere lipsită de patimă a condiției omului. Suferința este privită aici ca fiind foarte intim prinsă în țesătura experienței omenești; experiența este privită aici la scara cea mai redusă a timpului, clipă de clipă, ca sub un microscop, ca sub privirea clinică a unui om cufundat în viziunea lăuntrică. Sub acest microscop, *dukkha* pătrunde într-un alt nivel de semnificații: nedesăvîrșirea, nestatornicia, evanescența, imperfecțiunea, insubstanțialitatea, neîmplinirea, incontrolabilitatea. Marile crize care dau naștere tînguirii și micile deznădejdi care dau naștere nemulțumirii sînt doar exemple cu deosebire vizibile ale nedesăvîrșirii-și-nestatorniciei fundamentale — suferința — care e inerentă oricărei experiențe. În măsura în care e dinamică, schimbătoare, incontrolabilă și incapabilă să aducă în cele din urmă satisfacție, experiența este ea însăși suferință.

Pentru a vedea cum se petrec lucrurile să luăm ca exemplu cazul senzației (*vedanā*). Senzația este unul din obiectele introspecției nemijlocite recomandat în viziunea lăuntrică, fiind totodată una „din laturile experienței făcute în cuget și în trup". Ea poate fi mentală sau fizică și poate fi socotită plăcută, neplăcută sau nici plăcută, nici neplăcută, adică neutră. Astfel, în timp ce-și contemplă propria experiență prezentă, cel care e adîncit în meditație trebuie să deosebească, pe măsură ce apar, senzațiile plăcute, senzațiile neplăcute sau pe cele neutre. De pildă, durerile de genunchi provocate de încercarea de a sta în poziția de meditație cu picioarele încrucișate sînt neplăcute; buna dispoziție dobîndită ca urmare

a faptului că ai reușit efectiv să rămîi în aceeași poziție timp îndelungat și ai realizat o anumită stare de concentrare este o senzație plăcută; multe senzații între acestea, cum ar fi senzația dată de respirația liniștită, sînt neutre. Sau, pentru a da alt exemplu, sunetul unui claxon în liniștea încăperii în care are loc meditația poate provoca o senzație neplăcută, cîntecul privighetorii poate provoca o senzație plăcută, iar zgomotul ploii poate să nu provoace nici una, nici alta. Deși unele dintre senzațiile care iau naștere astfel și care reclamă atenție pot dura un timp — durerea de genunchi de pildă — sau pot reveni în repetate rînduri, nu e nevoie de o meditație prea profundă pentru a înțelege de ce a ajuns Buddha să privească senzațiile ca fiind nestatornice. Întrebarea care subîntindea căutările lui Buddha era următoarea: „Pe ce mă pot bizui cu adevărat?" Potrivit diagnosticului de mai sus, cu siguranță că nu pe senzații, căci chiar și senzațiile plăcute sînt „suferință întrucît se schimbă"; cu alte cuvinte, deși plăcute pe moment, ele poartă în miezul lor sămînța nesiguranței, a propriei lor pieiri iminente. Adevărul Suferinței descoperit prin viziune lăuntrică este un adevăr al mișcării neîncetate, al unui proces dinamic care e suferință în virtutea faptului că e incontrolabil, veșnic schimbător, și ca atare imperfect și nesatisfăcător.

În plus, această imperfecțiune guvernează întreaga experiență a individului, deopotrivă pe cea a cugetului și pe cea a trupului. Buddha a propus cîteva descrieri analitice diferite ale minții și trupului, fiecare din ele potrivite unui anumit context; în general

însă, aceste descrieri sînt ale unui proces, nu ale unei entități stabile. Buddha privește individul mai degrabă, să spunem, ca pe un foc viu sau ca pe un rîu învolburat, decît ca pe un vas trainic care cuprinde experiența sau ca pe o tăbliță neclintită pe care sînt înscrise percepțiile. Propria noastră limbă are tendința să ascundă acest fapt, fiindcă noi înșine sîntem înclinați să ne închipuim un trup și o minte relativ stabile, care primesc o experiență dinamică și schimbătoare, fiind prin urmare înclinați să credem că trupul și mintea pot fi descrise separat de experiență. Limbajul lui Buddha era însă un limbaj în care atît experiența cît și complexul alcătuit din trup și minte erau descrise împreună, ca parte a unui unic proces. Iată, de pildă, o asemenea descriere:

> În legătură cu ochiul și cu obiectele vizibile ia naștere conștiința vizibilului. Unitatea acestor trei [adică ochiul, obiectele și conștiința vizibilului] constituie contactul. Legat de acest contact se constituie senzația. Ceea ce este astfel simțit este perceput; ceea ce este perceput este examinat; iar despre ceea ce este examinat se dezvoltă tot soiul de păreri. (M I 111–12)

În această perspectivă, obiectele experienței, organele experienței (cum ar fi ochiul) și conștiința experienței ce rezultă de aici („mintea") sînt indisolubil legate. Nici una dintre ele nu poate fi concepută fără cealaltă: se sprijină una pe alta așa cum o legătură de trestie se sprijină pe alta, pentru a utiliza o comparație canonică.

De altfel, aceste elemente caracteristice ale experienței despre care se poate spune că rezidă în

„mintea" însăși — cum ar fi percepția, senzația și conștiința — sînt și ele „unite, nu separate, și e cu neputință să le despărțim pentru a le preciza însușirile individuale" (M I 293). Astfel, începînd cu obiectele percepției, trecînd prin organele fizice ale percepției, și mergînd pînă la senzație, conștiință, gînd și voință, există un unic complex dinamic, interdependent, veșnic schimbător, care poate fi numit „individ" sau „sine", dar care nu are nimic durabil în el.

De fapt, chiar termenul pe care l-am tradus prin „toate laturile experienței făcute în cuget sau în trup" este una din descrierile analitice ale procesului în care e deja implicată natura impersonală, dinamică și interdependentă a acestuia. Acest termen este „cele cinci alcătuiri" (*pañcakkhanda*). Prima „alcătuire" este materialitatea, care include obiectele fizice, trupul și organele de simț. Celelalte patru „alcătuiri" sînt senzația, percepția, impulsurile și conștiința. În cadrul acestor „alcătuiri", în acest proces, este cuprins tot ce ține de individ și experiența sa. Senzația este doar o latură a procesului, o latură accesibilă viziunii lăuntrice. Caracterul schimbător și imperfect al senzației e caracteristic pentru întregul proces: „Toate laturile experienței făcute în cuget și în trup sînt suferință." Sau, cum spune Buddha în altă parte: „Așa cum alcătuirile se nasc, decad și pier, și voi, o, călugări, clipă de clipă, vă nașteți, decădeți și pieriți" (P I 78).

Doctrina pare sumbră, și pornirea firească este aceea de a o pune la îndoială. Trebuie să existe, cu siguranță, și fericire în lume! Oricum, învățătura lui Buddha nu tăgăduiește că experiența poate

aduce și satisfacții: exercițiul introspecției admite că cel ce meditează încearcă indubitabil o atare fericire. Durerea trebuie înțeleasă ca durere, iar plăcerea ca plăcere. Se tăgăduiește însă că o asemenea fericire ar fi sigură și durabilă.

Dar acesta nu e un răspuns complet la îndoiala exprimată, căci temeiul ei real rezidă în altă parte: în deosebirea radicală dintre experiența celui care pune întrebarea și cea a lui Buddha. Doctrina suferinței presupune o anumită vulnerabilitate în fața bolii, a morții, a calamităților naturale și a asupririi omenești ce caracterizau lumea lui Buddha, așa cum o caracterizează și pe a noastră. În acești termeni este ilustrată doctrina în cadrul canonului. Pentru mulți oameni însă, în societatea occidentală, această vulnerabilitate este suprimată sau ascunsă de prosperitate, de progresele medicinei și de acele instituții caracteristice ridicate în jurul morții, care o fac invizibilă. Fără acest sentiment al vulnerabilității ar exista puține temeiuri să legăm suferința înțeleasă ca o nemulțumire măruntă, de moarte, de boală și de eșecul veșnic înțelese ca mari evenimente: am putea atunci pur și simplu să ne împăcăm cu neplăcerile (așa cum învață călugării budiști s-o facă). Totuși, pentru aceia a căror experiență cuprinde vulnerabilitatea — o vulnerabilitate ce poate fi psihologică sau socială, dar la fel de bine materială —, legătura poate avea o forță constrîngătoare.

*

Deși enunțarea celor Patru Înalte Adevăruri este lapidară și simplă, ea nu e lipsită de o oarecare

tensiune dramatică. Dacă suferința e un proces atît de răspîndit și dacă nu are sfîrșit, care i-ar putea fi cauza? Cum s-ar putea pătrunde în ciclul ei pentru a înțelege ce-l face să se învîrtă? Din acest punct de vedere, descoperirea celui de-al doilea Înalt Adevăr (potrivit căruia există cauze ale suferinței și ele pot fi identificate), Adevărul Nașterii Suferinței, este nucleul trezirii. Unii budiști îl celebrează ca pe un moment dramatic, în care Buddha l-a văzut pe „ziditorul casei" — cauza acestei existențe vătămate și aducătoare de insatisfacție. Se spune că a rostit cu acel prilej următoarele versuri:

Căutîndu-l pe ziditorul casei și neaflîndu-l,
Am tot trecut dintr-o viață într-alta.
Cîtă durere să te naști iar și iar!
Ziditorule, acum ai fost aflat.
Și nu vei mai zidi casa din nou.
(*Dhammapada* 153–4)

Se pot vedea de pe acum direcțiile în care a căutat Buddha această cauză. Una dintre ele e dată de modul său pragmatic de a gîndi. El era înclinat să-și închipuie cauzele nu într-un mod cu desăvîrșire abstract, ci folosindu-se mai degrabă de analogii cu activitatea practică. Cel ce practică meditația, de pildă, este asemănat cu un aurar, sau cu un arcaș care își încordează mintea ca o săgeată în arc. Într-un pasaj (M I 240–3) privitor la căutările sale de dinaintea trezirii, Buddha vorbește de propriile strădanii folosindu-se de analogia cu un om care încearcă să aprindă focul: așa cum un om nu

poate aprinde focul frecînd un lemn uscat de unul ud aflat în apă și nici frecîndu-l de un lemn ud aflat pe un loc uscat, ci doar frecînd un lemn uscat de un alt lemn uscat pe un loc uscat, tot așa cel care meditează trebuie să renunțe *trupește* la plăcerile simțurilor (lemnul scos din apă), după cum trebuie să renunțe și *mental* la asemenea plăceri (lemnul însuși trebuie să fie *uscat*). Acest mod de a gîndi e înzestrat cu o oarecare subtilitate, căci se recunoaște aici că există cauze și condiții auxiliare, favorizante, cum sînt uscăciunea lemnului și așa mai departe. Însă cauza principală rezidă în agent, în cel ce meditează, în omul care aprinde focul. Cauza principală este concepută ca fiind *de tipul agentului*, ca o persoană care produce un rezultat. Acesta e, desigur, înțelesul descrierii metaforice a cauzei suferinței ca „ziditor de case". Componentele „casei" trebuiau să fie la îndemînă, dar mai trebuia să existe și un „ziditor", un principiu *activ* și *îndreptat spre un scop*. De aceea, căutînd cauza suferinței, Buddha căuta acest principiu activ și îndreptat spre un scop, asemănător într-o oarecare măsură cu un agent, cu o persoană.

Mai mult, acest principiu trebuia să fie de tipul agentului și din alte puncte de vedere. Mai întîi, așa cum cel care meditează e capabil, în anumite limite, să se controleze pentru a-și desăvîrși tehnicile de meditație, principiul trebuia să răspundă și el acțiunii de îndreptare. Aidoma unei persoane sau unui agent, el trebuie să fie capabil să se îndrepte: trebuie să te poți purta cu „ziditorul de case" așa cum te porți cu tine însuți, căci altminteri izbăvirea nu e

cu putință. În al doilea rînd, dat fiind faptul că acțiunea acestui principiu are consecințe morale asupra altora și asupra făptuitorului însuși în procesul nașterilor repetate, principiul trebuia să fie asemeni unui *agent moral*, unei persoane ale cărei fapte sînt bune sau rele. Considerațiile de mai sus pot părea abstracte pînă într-atît încît să contrazică pragmatismul lui Buddha, dar ele indică obstacolele practice pe care le avea de depășit. Explicația cea mai simplă pentru toate astea ar putea fi că principiul activ, intenționant, este un agent, un Sine sau o „persoană", sau un suflet. Buddha avea însă motive întemeiate să respingă această idee. Într-adevăr, în viziunea sa lăuntrică el găsise doar un proces *impersonal* — suferința. El trebuia să învingă obstacolele pentru a găsi un principiu care în multe privințe era asemeni unui agent sau unei persoane, dar care, în cele din urmă, era impersonal, nici agent și nici persoană.

Și iată ce a descoperit:

> Acesta este, o, călugări, Adevărul Nașterii Suferinței. Doar setea sau apriga dorință [*taṇhā*] dau naștere existenței repetate, doar ele sînt înlănțuite de poftele pătimașe, doar ele caută plăceri noi, cînd într-un loc, cînd în altul, adică setea pentru plăcerile simțurilor, setea de existență, setea de nonexistență. (S V 421)

Așadar, setea sau apriga dorință este cea care împinge experiența suferinței înainte. Cuvîntul *taṇhā* înseamnă literalmente „sete", și înțelesul acesta îi și dă însuflețire. Sensul său tehnic însă este

„dorință aprigă" sau „poftă". În acest sens dorința fără saț este aceea care „caută plăceri, cînd într-un loc, cînd în altul", nu doar în viața aceasta, ci și în viețile de după ea, și datorită acestei căutări „dă naștere existenței repetate". Mai mult, întrucît aprigă dorință e „înlănțuită de pofta pătimașă", metafora focului nu e departe de gîndul lui Buddha; într-adevăr, într-un discurs ținut, conform tradiției, foarte devreme în cariera sa, Predica Focului (S IV 19), fiecare fațetă a experienței este descrisă ca „înflăcărată de dorință".

În multe privințe, acest mod de a gîndi e mai degrabă poetic decît tehnic și echilibrat; mare parte din strădaniile lui Buddha din preajma trezirii și de după ea au fost desigur dedicate expunerii implicațiilor acestei idei pregnante. Firește, se putea arăta că apriga dorință e îndreptată spre un scop: a dori cu ardoare înseamnă a dori cu ardoare ceva, a fi însetat înseamnă a fi însetat *de* ceva. „Unde apare apriga dorință și unde se statornicește? Oriunde există ceva care pare plăcut și aducător de satisfacție, acolo apare ea și acolo se statornicește" (D II 308). În majoritatea descrierilor acestei dorințe există tendința de a pune accentul pe dorința pozitivă, „dorința pentru plăcerea simțurilor". Vorbește aici puritanismul celor care renunțau la lume. Într-adevăr, ideea dorinței era obișnuită pentru ei: ea reprezenta marele obstacol în calea realizării Sinelui sau a purificării sufletului. Ridicînd-o însă la rangul unui principiu autonom, Buddha i-a extins definiția. Căci pentru el dorința includea și aversiunea, și acesta trebuie să fi fost sensul „setei de nonexistență".

Dorim nu doar ce e atrăgător, ci și ușurarea sau izbăvirea de ceea ce e neplăcut și nedorit. Dorim o grămadă de lucruri: dorim plăcerile simțurilor — sexuale, gustative, olfactive, tactile sau de alt fel; tînjim să ne eliberăm de durere; dorim bogăție, putere, situație socială. Ne dorim în chip senzual chiar propriile trupuri, sau un alt trup o dată cu o nouă naștere. Există chiar o „sete de a-ți spune părerea", nevoia de a avea dreptate, de a fi la curent, de a avea răspuns la orice întrebare.

Dorința poate fi complet caracterizată ca „sete de existență". E vorba, mai precis, de „setea care dă naștere existenței repetate"; poate însă că e mai potrivit să ne-o închipuim ca *dorință de a deveni altfel decît ne e dat să fim în experiența prezentă.* În multe privințe este o strădanie neîncetată de a atinge o nouă stare, o nouă ființă, o nouă experiență, ca și strădania de a dobîndi saturația și statornicia — o strădanie mereu frustrată. „Lumea [în înțelesul de totalitate a oamenilor obișnuiți], a cărei esență este să devină alta, e hărăzită devenirii, se lasă-n voia ei; nu o desfată decît devenirea, și totuși ceea ce o desfată provoacă teamă, iar teama e durere" (U III, interpretarea lui Ñāṇamoli). Nașterea repetată poate fi naștere clipă de clipă — experiența, sau naștere într-o altă viață, dar în ambele cazuri ea este consecința dorinței *de a fi altceva.*

Aceasta e dorința îndreptată către un scop privită în mare, ca una de care sînt cuprinse toate ființele înzestrate cu simțire. Ca pretutindeni însă în învățătura lui Buddha, această viziune la scară mare trebuie să fie explicată prin raportare la experiența

măruntă. În această perspectivă, dorința era deja înscrisă în cele cinci „alcătuiri" — acea descriere cuprinzătoare a experienței fizice și mentale — ca impulsuri (*saṃkhārā*). Să ne întoarcem la exemplul durerilor de genunchi resimțite cînd încercăm să ședem multă vreme în poziție de meditație. Tocmai fiindcă resimțim neplăcere în această poziție, simțim nevoia de a o schimba, simțim impulsul de a ne mișca pentru a ne afla liniștea și a ne ușura durerea. Acest impuls este de fapt doar aspectul activ, îndreptat către un scop al senzației neplăcute: el se naște o dată cu senzația neplăcută, este indisolubil legat de ea. În condiții obișnuite, ne vom schimba pur și simplu poziția, în mod automat, fără a reflecta sau poate chiar fără a fi conștienți de acest fapt. Același lucru poate fi spus și despre senzațiile plăcute: în timpul meditației putem încerca senzații de somn și de visare; sîntem atrași atunci, în chip automat, să ne urmărim senzația și să ne bucurăm de ea. Sau ne e foame și ne gîndim să luăm o gustare înainte de a continua. Fără efortul de meditație, multe asemenea impulsuri ar trece aproape neobservate, într-atît de repede își urmează ele unul altuia. În această perspectivă microscopică, experiența își dezvăluie temeiul: activitatea neîncetată, impulsurile de o clipă îndreptate către un scop. Într-adevăr, Buddha considera că această activitate *alcătuiește* experiența. „Ceea ce se numește « mentalitate » și « cuget » și « conștiință » se naște și piere, într-un fel sau altul, zi și noapte; așa cum maimuța cutreierînd pădurea se agață de o cracă și apoi, dîndu-i drumul, se agață de alta" (S II 95).

Gîndirea lui Buddha a fost stăpînită de această percepție, dobîndită prin viziune lăuntrică, a unui principiu care însuflețește existența. Și tot ea a stat la baza înțelegerii condiției umane. Impulsul fiind automat și datorîndu-se obișnuinței, fiind în chip esențial nereflectat și nedeliberat, nu există nici un motiv de a-l privi ca activitate a unei persoane sau a unui Sine, așa cum îl priveau cei care renunțau la lume. El era doar o înclinație, o dispoziție activă aflată la temelia vieții, care avea capacitatea deosebită și funestă de a se reproduce necontenit. În această calitate a sa de înclinație, Buddha a numit acest impuls „agățare" (*upādāna*). Înclinația era de altfel deja înscrisă în Înaltul Adevăr al Suferinței, al cărui enunț integral sună astfel: „Toate laturile experienței făcute în cuget și în trup, *cărora agățarea le este inerentă*, sînt suferință" (S IV 421). Toți acești termeni diferiți — agățare, dorință aprigă, impuls, sete — aruncă o lumină diferită asupra activității ce are loc în sînul vieții înzestrate cu simțire și dincolo de ea. Și toți indică același lucru: principiul activ impersonal prin a cărui descoperire a aflat Buddha răspuns la întrebarea „cum am ajuns în această stare de plîns?"

Buddha nu credea totuși că dorința acționează singură — concepția sa privitoare la cauze nu făcea deloc necesară existența unei singure soluții sau a unei soluții simple a problemei. Dacă dorința aprigă putea fi cauza principală a durerosului proces al nașterilor repetate, era totuși loc și pentru cauze auxiliare, favorizante, condiții fără de care dorința nu ar fi putut pune stăpînire pe om. Între aceste condiții

una deținea un loc privilegiat: ignoranța sau amăgirea. Ideea era obișnuită în rîndul asceților rătăcitori și al yoginilor: ei dețineau o cunoaștere deosebită de care ceilalți erau lipsiți. În înțelesul lui Buddha însă, cunoașterea sa nu era atît un adevăr ezoteric, asemănător cunoașterii Sinelui, cît o pătrunzătoare înțelegere a *lucrurilor așa cum sînt*. În comparație cu această cunoaștere, oamenii sînt de obicei nu atît neinformați — cum poți fi, de pildă, cu privire la legea impozitelor sau cu privire la Sine —, cît pur și simplu amăgiți. Ei consideră că lumea e plină de satisfacții sigure și trainice, în vreme ce, de fapt, ea e brăzdată de suferință. Trăiesc în eroare, și de aceea dorința face ce vrea din ei. Relația dintre dorință, ignoranță și suferință este aidoma relației dintre căldură, oxigen și foc. Căldura e forța determinantă, dar fără oxigen focul nu se aprinde. „Setea de existență, o, călugări, este de un soi aparte; ea e hrănită de ceva, nu te arde dacă n-o întreții. Și care-i este hrana? Ignoranța" (A V 116).

*

Pînă în acest punct învățăturile de mai sus sînt amorale. Sînt enunțuri ale unui specialist detașat, unul din cei care au renunțat la lume, adresate celor cu care împărtășește interesul pentru izbăvirea personală. Buddha era însă încredințat că ființele înzestrate cu simțire se află sub puterea unei legi a cauzalității morale și era adînc preocupat de cîntărirea comportamentului și de efectele acestuia asupra celorlalți. Așa se face că învățăturile amorale sînt indisolubil legate în gîndirea sa de alte învățături,

care trimit la o semnificație morală radicală a condiției umane.

Să începem cu impulsurile. Așa cum le-am descris mai sus, impulsurile sînt aproape lipsite de semnificație morală; ele pot fi privite însă și din alt punct de vedere. Pot fi considerate și ca intenții sau alegeri, ambele variante fiind incluse în termenul-cheie *cetanā*. Uneori „alegere" este traducerea cea mai bună a termenului, întrucît e vorba de un impuls mental care precede fapta sau cuvîntul. Dar sînt cuprinse aici și intențiile, căci Buddha considera că intențiile neexprimate pot și ele să aibă un efect, dacă nu exterior, măcar lăuntric, în cuget. El susținea că în cele omenești alegerea sau intenția mentală este de cea mai mare importanță: „Lumea e diriguită de cuget" (S I 39). De aceea, de pildă, în codul de legi al ordinului budist, doar acțiunile intenționale sînt privite ca păcate, cele neintenționale — cum sînt cele comise în somn, sub semnul nebuniei sau sub constrîngere — nu sînt vinovate.

Lucrul acesta are mari implicații. El înseamnă că intențiile nu sînt neglijabile, că ele au consecințe. Că acționează, că sînt ele însele acțiuni. Acesta e sensul termenului „karma", al cărui prim înțeles este chiar „acțiune" sau „faptă", în sens budist însă „act mental". (Karma nu se referă la *rezultatele* acțiunii, așa cum se admite azi în mod curent în Occident.) „Numesc karma alegerea sau intenția — actul mental —, căci o dată ce a ales, omul făptuiește cu trupul, cu vorba sau cu mintea" (A III 415). Intențiile noastre alcătuiesc lumea; ele îndeplinesc actele ale căror roade le culegem suferind. Ele alcătuiesc istoria

ulterioară a vieții noastre psihice, tot așa cum războaiele sau tratatele, calamitățile sau prosperitatea alcătuiesc istoria ulterioară a unei națiuni.

A vorbi de impulsuri și de imbolduri nu înseamnă în chip necesar a vorbi în termeni morali, alegerile și faptele, în schimb, alcătuiesc substanța însăși a discursului moral. Putem face alegeri bune sau rele, faptele noastre pot fi bune sau rele. De fapt, potrivit lui Buddha, impulsurile *inconștiente* trebuie într-adevăr echivalate cu alegerile *conștiente*, singura diferență dintre ele fiind aceea că impulsurile se produc fără să le cunoaștem natura lor de a fi alegeri; ele sînt alegeri făcute potrivit iluziei că nu există alegere mai bună, cale mai bună de urmat în acțiunile noastre. În această lumină, termenul relativ neutru de sete (dorință aprigă) poate fi el însuși considerat drept lăcomie, drept ceva condamnabil din punct de vedere moral, și Buddha vorbea adesea chiar în acest fel. Lăcomia poate fi întreținută de simpla amăgire asupra naturii lumii, dar ea e totodată imorală, este o înclinație condamnabilă pe care trebuie s-o corectăm în noi înșine. Mai mult, în discursuri lăcomia e asociată întotdeauna cu ura și cu aversiunea. Așadar, dintr-o perspectivă fundamental morală, suferința de care sîntem copleșiți în viețile noastre succesive provine din alegeri rele, din lăcomie și din ură. Răul pe care ni-l pricinuim nouă înșine și răul pe care-l pricinuim altora sînt totuna, au aceleași rădăcini. Înaltul Adevăr al Nașterii Suferinței ar putea fi reformulat astfel: „cuprins de lăcomie, arzînd de ură, amăgit cu iluzii, copleșit de toate acestea, pradă obsesiei, omul alege suferința

pentru sine, pentru celălalt, pentru amîndoi, făcînd astfel experiența durerii și a mîhnirii" (A III 53).

Sau, cu alte cuvinte, înclinațiile către lăcomie, către ură și amăgire, care pricinuiesc, prin fapte rele, răul celorlalți, sînt tocmai cele care ne pricinuiesc nașteri repetate în mereu alte vieți. Cauza morală a transmigrației este echivalentă cu cauza suferinței. Se pune atunci o întrebare fundamentală: cum acționează de fapt această cauză? Pentru doctrina Sinelui sau a sufletului răspunsul e destul de simplu. Sinele acționează, provoacă consecințe care îl afectează, și se naște mereu potrivit faptelor sale. Structura fundamentală este, în propriii săi termeni, plauzibilă, astfel încît detaliile nu mai prezintă atîta însemnătate. Dar ce se întîmplă dacă nu există Sine?

Răspunsul (așa cum apare în D II nr. 15) trimite înapoi, înainte de apariția unui nou trup și a unui nou spirit, a unei noi entități psihofizice. Cum a apărut ea? Prin coborîrea conștiinței în pîntecul unei mame. La prima vedere răspunsul pare grosolan, ducînd înapoi la ideile indiene mai vechi despre un homunculus coborînd în pîntecul matern; apoi, e un răspuns speculativ, căci trece dincolo de încredințarea dată de Buddha că el se preocupă doar de ceea ce poate cunoaște prin sine însuși. Comentatori budiști de mai tîrziu afirmă însă limpede că această coborîre e metaforică, așa cum am spune despre cineva care și-a pierdut cunoștința că „s-a coborît întunericul peste el". Mai mult, această conștiință dătătoare de viață nu e o entitate independentă, un Sine deghizat, ci e alcătuită din cauze și condiții.

Ce erau atunci condițiile favorizante? Una dintre ele era actul zămislirii fizice; mai important era însă un impuls anterior. Aici trebuie să înțelegem prin impuls o intenție sau un act mental, avînd o calitate morală și insuflînd prin această calitate esența noii entități psihofizice. Dacă impulsul era bun, noul trup și noul cuget aveau să fie bine înzestrate și favorabil situate, dacă nu, înzestrarea lor avea să fie săracă, iar situația nefavorabilă.

Urmează acum întrebarea-cheie: ce este acest impuls misterios? Nu e de fapt nimic altceva decît impulsul din urmă, gîndul avut în clipa morții de trupul și de cugetul anterior. Nu e nimic de tipul Sinelui, ci doar o ultimă energie care trece peste golul dintre o viață și alta, asemenea — cum spune un izvor budist de mai tîrziu — unei flăcări trecînd de la o lumînare la alta. Iar acest impuls nu e lipsit de condiționări, căci e produsul înclinațiilor născute din acțiuni mentale datorate obișnuinței și îndeplinite sub vălul ignoranței și al dorinței, într-o viață anterioară. Se poate astfel urmări procesul îndărăt — pînă la trupul cel fără de început, în fapt.

În relatarea de mai sus nu există o entitate care să subîntindă totul, există un flux de evenimente care-și are propria sa istorie. Această istorie e purtată înainte nu de un Sine sau de un suflet, ci de interacțiunea complexă a cauzelor, condițiilor și efectelor condensate în dorință și suferință. A înțelege această interacțiune înseamnă a înțelege natura și originile condiției umane. Multe relatări canonice consideră cele de mai sus ca alcătuind substanța

trezirii însăși: Buddha a numit-o producere condiționată (*paticca samuppāda*). Condiționată întrucît cauzele și condițiile interacționează în chip necesar, așa cum combustibilul, căldura, oxigenul și celelalte interacționează în producerea focului. Nici unul dintre ele nu e pînă la urmă independent, așa cum ar fi să fie Sinele sau sufletul. Astfel, producerea condiționată îndeplinea două funcții: ea respingea ideea unui suflet independent și statornic și descria originea suferinței. Doctrina asociată producerii condiționate include tot ce a fost discutat sub cele două Înalte Adevăruri, chiar dacă e formulată întrucîtva diferit. De obicei (deși nu totdeauna) ea cuprinde doisprezece factori: de la cei care descriu entitatea psihofizică, cum ar fi organele de simț și senzația, pînă la descrieri ale izvoarelor suferinței, respectiv ignoranța, dorința, agățarea și impulsurile. Suferința este și ea inclusă aici, firește. Deși se poate face speculația că doctrina producerii condiționate a apărut după cele Patru Înalte Adevăruri, de fapt ea era deja prezentă în ele, în înțelesul dat de Buddha dorinței și suferinței, precum și interacțiunii prin care dorința creează suferință.

*

Al treilea Înalt Adevăr, Adevărul Curmării Suferinței, adevărește că boala pe care o reprezintă suferința este vindecabilă. Deși nu există o ființă morală statornică, procesul impersonal poate fi îndreptat. Putem atinge izbăvirea. În cadrul celor Patru Înalte Adevăruri, doctrina aceasta e relativ lipsită de cu-

loare, ea îndeplinește rolul diagnosticului medical. Dar ea se adresează unui însemnat curent de opinie din vremea lui Buddha, reprezentat mai cu seamă de Ājīvikas care susțineau că procesul nașterilor repetate este un proces automat, mecanic: orice ființă trebuie să se nască din nou, orice ar face, în toate viețile posibile, după cum orice ființă e hărăzită în cele din urmă izbăvirii, strădania fiind așadar fără noimă. Un Ājīvika l-ar fi întrebat pe Buddha dacă propria sa doctrină privitoare la producerea condiționată nu conducea de fapt tocmai la o asemenea concluzie. Cauzele și condițiile, oricît de complexe, nu conduc oare în final la un rezultat predestinat în chip mecanic, aproximativ în felul în care un mecanism complicat cu arc e remontat și pus să funcționeze? Răspunsul lui Buddha a fost că, deși înzestrările și aptitudinile sînt determinate de circumstanțe ale vieților anterioare, în limitele vieții prezente omul are totuși capacitatea să-și schimbe în chip voluntar comportamentul. El poate risipi ignoranța, privind lumea așa cum este, așa cum e descrisă în cele Patru Înalte Adevăruri. Și poate controla dorința prin exercițiile ascetice măsurate promovate de Buddha.

Al Patrulea Înalt Adevăr este Adevărul Căii ce Duce la Curmarea Suferinței. El cuprinde rețeta, leacul și este prezentat în mod obișnuit sub chipul celor Opt Înalte Căi, deși în izvoarele canonice lista este deja împărțită pentru comoditate în trei componente: moralitatea sau virtutea, meditația și înțelepciunea (*sīla*, *samādhi*, *paññā*). Moralitatea constă dintr-un mod de viață liniștit, închinat adevărului,

integru și profund disciplinat, astfel încît să nu fie vătămător nici pentru sine însuși, nici pentru alții. Pentru călugării budiști asta însemna a duce o viață de cerșetor trăită în sărăcie, dar fără mortificări, respectînd celibatul și vădind o probitate calmă. Deși Buddha și discipolii săi care renunțaseră la lume au elaborat un cod de disciplină monastică în concordanță cu principiile budiste, acesta nu era pesemne în esență foarte diferit de codul cu care a început Buddha, cod inspirat de idealurile morale curente pe atunci în rîndul asceților rătăcitori și al celor care renunțaseră la lume.

Cea de-a doua componentă a căii este meditația. În parte, ea este asociată cu moralitatea: încercarea de a-și înfrîna simțurile de la ceea ce e imoral și de a crea stări mentale prielnice, firești și utile activității. Reversul medaliei este evitarea nu doar a faptelor rele, ci și a stărilor mentale rele care favorizează nu claritatea, ci amăgirea. Pe acest fundal, capacitatea cea mai însemnată e concentrarea, asociată cu stăpînirea de sine, controlul meditativ fiind astfel fundamentul viziunii interioare. Aceasta din urmă însă nu înseamnă doar a ședea în liniște și în singurătate. Ea reclamă o atitudine generală de reculegere, de claritate a conștiinței, de luare aminte la tot ce e în preajmă, la propriile experiențe, la propriile acte și la consecințele lor, clipă de clipă și zi de zi. Învățăceilor, această disciplină a meditației le-a fost predată într-un chip sistematic, deși Buddha a realizat-o fără sistem în cursul căutărilor sale. Cele două componente pot fi închipuite ca un mănunchi de calități asemănătoare calităților unui pictor:

îndemînarea desenului, folosirea culorii, știința perspectivei și așa mai departe. Și, așa cum aceste calități se îmbină într-o calitate mai largă — pictura —, exercițiile individuale de conduită morală și meditație se îmbină într-un unic mod de viață vigil și liniștit.

Calitățile pictorului trebuie să fie unite cu o sensibilitate, un mod de a privi lumea. Analog, cea de-a treia componentă a căii — înțelepciunea — reclamă un nou mod de percepere a experienței. O fațetă a acestei noi percepții este chiar aceea de a privi lumea așa cum este, iar pentru Buddha asta însemna a o privi prin prisma celor Patru Înalte Adevăruri și a producerii condiționate: experiența este evanescentă, lipsită de statornicia sinelui și dureros vătămată în fel și chip; dorința reproduce această suferință iar și iar, în felurite chipuri.

Cealaltă fațetă este o nouă atitudine, o nouă deprindere a cugetului, născută din stăpînirea de sine pe care o dă meditația. Omul se poate ține acum departe de experiență, îi poate vedea primejdiile și se poate îndepărta de ea. Poate observa, fără însă a le căuta, chiar și plăcerile și aspirațiile de o clipă cum licăresc înaintea ochiului minții. Cea mai lapidară enunțare a acestei sensibilități se află în prescripția originară potrivit căreia călugărul „nu trebuie să se agațe de aici și acum, să aspire la situații, el trebuie să renunțe cu ușurință". Sau în alt loc:

[călugărul] nu făurește în cuget, și nici nu dorește să creeze vreo stare a cugetului sau a trupului, și nici curmarea unei asemenea stări. Nedorind astfel nimic pe

lume, el nu aspiră la nimic; neaspirînd, e netemător; așadar, e calm înlăuntrul său. (M III 244)

Nu trebuie nici să așteptăm nerăbdători experiențele ce vor veni, nici să ne agățăm de experiențele prezente, ci trebuie să le lăsăm să ni se scurgă ușor printre degete.

Buddha a purtat toate acestea foarte departe. În Parabola Plutei (M I nr. 22) el dă ca exemplu cazul unui om care, întîlnind în calea sa un rîu ieșit din matcă, construiește o plută din lemnele aflate împrejur și trece în siguranță pe malul celălalt. Buddha întreabă dacă ar fi rațional ca omul, odată ajuns pe malul opus, să-și așeze pluta pe creștetul capului și s-o ia cu el. Răspunsul este că gestul lui n-ar fi desigur rațional. La fel de irațional, conchide Buddha, este să te agăți chiar și de stările mentale avantajoase create de virtute și de meditație, și cu atît mai mult de cele neavantajoase. (Ceea ce presupune, desigur, că prin deprindere și exercițiu practicile avantajoase devin o a doua natură pentru călugăr.) Același lucru se întîmplă cu ideile: a te complace în speculații și teorii despre trecut și viitor, despre eternitate, destinul lumii și așa mai departe înseamnă să te pierzi „într-un ghem de opinii, într-un hățiș de opinii". În loc de asta trebuie să privești lumea simplu, direct, cu înțelegerea dobîndită în viziunea lăuntrică. Această înțelegere, aidoma modului de a privi al artistului, e foarte rafinată, fiind totuși nemijlocită și neîmpovărată de reflecție. Trebuie să ne apropiem de o sensibilitate pe care Buddha o zugrăvește într-una din cele mai poetice descrieri ale izbăvirii (apa revărsată se referă aici la fluxul nașterii și

al morții): „stînd nemișcat, m-aș scufunda; zbătîndu-mă, curentul m-ar purta departe. Nefăcînd nici una, nici alta, am trecut prin puhoi" (S I 1).

Aceasta e Nirvana, „stingerea" patimilor și a frustrărilor existenței. Buddha a afirmat că a specula asupra stării mentale a celui trezit și izbăvit înseamnă a stîrni confuzie și sminteală. Dar, în ciuda acestui sfat util, asemenea speculații au jucat un rol însemnat în istoria ulterioară a budismului, cum a fost cazul cu evaluarea pe care am făcut-o pretențiilor budismului. Relatările canonice privitoare la trezire întrețin impresia că cineva este sau trezit sau netrezit, sau izbăvit sau neizbăvit, și că trecerea de la o stare la alta este practic instantanee și ireversibilă. Oricum, una din cauzele primei mari schisme a budismului a fost, la cîteva generații de la moartea lui Buddha, întrebarea dacă un om care a atins izbăvirea poate, fie și temporar, recădea în starea anterioară trezirii. Tocmai de aceea școlile de mai tîrziu au purtat dezbateri asupra problemei caracterului instantaneu sau gradual al trezirii.

Aceste dificultăți indică o problemă inerentă limbajului folosit de canonul budist pentru a descrie un subiect atît de impalpabil: pentru scopurile narațiunii — povestea *trezirii* lui Buddha — e nevoie de o transformare bruscă, dramatică și hotărîtoare. Iar o asemenea transformare e plauzibilă în măsura în care trezirea ține de certitudinea, de cunoașterea faptului că „ceea ce trebuia făcut a fost făcut". Buddha a înțeles că împlinise toate condițiile izbăvirii și nu mai trebuia să se zbată pentru a o atinge. *Izbăvirea* însă este altceva, aici e vorba de o trans-

formare radicală a alcătuirii omului. Pare neplauzibil ca această transformare, așa cum e descrisă ea în izvoarele canonice, să fie altfel decît graduală, o lentă înstăpînire asupra întinsului domeniu al propriului comportament și al propriei gîndiri, în toată întinderea lui. În acest sens trezirea trebuie să fie mai departe adeverită și să-și vădească eficacitatea practică în cursul experienței ulterioare. Putem admite că Buddha a cunoscut trezirea în răstimpul unei nopți cu lună, izbăvirea însă era o chestiune care cerea timp, ba chiar o viață întreagă pentru a fi realizată.

Întrebării privind credibilitatea sau aplicabilitatea concepției lui Buddha despre izbăvire trebuie, cred, să i se dea un răspuns afirmativ. Desigur, nu putem spune nimic cu sens despre pretenția potrivit căreia izbăvirea ar pune capăt rigorilor morții și nașterii repetate — ele se află dincolo de capacitatea noastră de probare și de argumentare concludentă. Dar această pretenție este legată — într-un stil specific lui Buddha — de o alta mai concretă, anume că izbăvirea poate fi realizată în această viață; iar asupra acestei afirmații textele budiste oferă o anumită bază de discuție. Nu se pretinde că izbăvirea pune capăt durerii fizice în viața aceasta, căci durerea este privită ca esență a trupului. (Cel care ajunge însă la Absorbiri sau la Sferele Meditației se poate anestezia temporar printr-o asemenea meditație.) Ceea ce risipește exercițiul budist al meditației e mai degrabă suferința mentală, chinul adăugat, și deloc necesar, al existenței. Mai mult chiar, izvoarele oferă o perspectivă destul de limpede asupra

efectului practicii meditative: călugării lui Buddha „nu regretă trecutul și nici nu visează la viitor. Ei trăiesc în prezent. Prin urmare sînt senini" (S I 5).

Principiul care subîntinde exercițiul complicat al meditației e îndreptat tocmai către acest scop: a trăi senin în prezent. Buddha a numit acest principiu „atenție trează" (*yoniso manasikāra*), un pragmatism minuțios și bine cîntărit privitor la consecințele fiecărei practici din cadrul Căii de Mijloc. „Pentru cel cu atenția trează, grijile și necazurile care nu s-au ivit încă nu se mai ivesc, iar cele care deja s-au ivit pier" (M I 7). Asta înseamnă de fapt că practica meditației trebuie privită ca una ce conduce la fericirea prezentă *ca și* la transformarea pe termen lung. Există, desigur, o tensiune aici. Pe de o parte, viața călugărului este aspră, el trebuie să se supună la exerciții care, la început, sînt foarte incomode. Dar pe de altă parte, nefiind destinate auto-mortificării, rodul acestor exerciții nu este amînat la nesfîrșit, ci este însușit și își vădește utilitatea într-un răstimp acceptabil. Ceea ce la început era dificil devine o a doua natură, un prilej nu pentru chin, ci pentru reflecția stăpînită (producînd o adevărată plăcere intelectuală) asupra naturii și exigențelor experienței făcute în cuget și în trup. De altfel, călugărul este susținut aici de aprecierea, subliniată în repetate rînduri în texte, că o asemenea viață nu e doar o evadare, ci o înaltă și eroică vocație, apreciere la rîndul ei întărită de tovarășii săi călugări și de întreaga societate care prețuiește o atare fermitate.

În plus, desăvîrșirea prezentă într-un domeniu al exercițiului meditativ nu produce doar beneficii în

sine, ci e privită ca un fapt ce conduce în chip natural către o desăvîrșire viitoare. Astfel, desăvîrșirea călugărului în disciplina morală, de pildă, duce la absența remușcării, la eliberarea de regret și de teamă. Nevătămîndu-te pe tine sau pe alții, conștiința îți este curată, iar asta duce de la sine la o seninătate pe care se pot apoi întemeia realizările meditative. Această desăvîrșire progresivă este privită ca ducînd chiar pe culme — detașarea de toate accidentele experienței.

Din punctul nostru de vedere, lucrul important este în acest proces caracterul său natural. Una din problemele insolubile ale unui proiect precum cel al lui Buddha este aceea că dorința este un vrăjmaș, iar țelul final al izbăvirii este un țel dorit, urmărit de călugăr. Cum se poate renunța la această urmărire pătimașă a izbăvirii însăși? Potrivit spuselor lui Buddha, ceea ce este dorit e țelul prezent al exercițiului — de exemplu, să realizezi disciplina morală —, consecințele apărînd la momentul potrivit. Astfel, de exemplu, „acela care e stăpîn pe sine, înzestrat cu disciplină morală, nu trebuie să dorească cu intenția « să mă eliberez de remușcare ». Căci asta e firea lucrurilor, o, călugări: disciplina morală face să dispară remușcarea" (A V 2). Dorind fiecare treaptă a exercițiului meditativ și apoi lăsîndu-te în voia lui, se pregătește o nouă treaptă. Treapta finală se atinge nu prin încordarea voinței, ci prin relaxarea devenită obișnuință.

Buddha considera că alcătuirea omului este de o asemenea natură că poate fi supusă rodnicei investigații prin viziune lăuntrică și poate fi decisiv transformată prin exercițiile budiste. Coerența internă a

acestui punct de vedere e greu de contrazis, dar recunoașterea finală trebuie să fie întemeiată pe experiență, pe dovezi empirice. Tot ce pot eu oferi aici este experiența trăită de mine în compania călugărilor care meditează în pădurile din Sri Lanka de azi. Mare parte dintre ei erau în chip evident oameni sănătoși și mulțumiți, „senini" și „lipsiți de remușcări", lucru care m-a impresionat în sine. Însă, ca să fiu sincer, faptul acesta putea să fie rodul vieții liniștite, căci n-am stat în preajma lor destul timp ca să cunosc și să înțeleg lenta metamorfoză a caracterului ce derivă din disciplina budistă.

Oricum, din exercițiile budiste par să decurgă în chip direct trei trăsături caracteristice ale călugărilor. Cea dintîi e absorbirea adîncă, aș spune chiar fascinația, în ceea ce ei numeau „munca" lor, în urmărirea zi de zi și clipă de clipă a ocupațiilor zilnice — studiul, alimentația cumpătată, igiena, meditația, exercițiul — care alcătuiesc viața călugărilor. E limpede că executarea chibzuită a acestor sarcini obișnuite le producea o enormă satisfacție. În al doilea rînd însă, unii desfășurau o teribilă energie de-a lungul multor ani ai vieții lor pentru realizarea unor proiecte pe termen lung, cum ar fi întemeierea de schituri în pădure. Și totuși, nu aveau nici o teamă, ba chiar erau relativ indiferenți față de rezultatele eforturilor lor. Reușeau de minune și erau deopotrivă uimitor de indiferenți la reușita lor. Aceste atitudini adînc înrădăcinate erau destul de diferite de cele din viața obișnuită și destul de asemănătoare idealului budist al vieții trăite în prezent, ca să le pot atribui disciplinei monastice.

Totuși, există o a treia caracteristică, și ea m-a convins de eficacitatea disciplinei: curajul călugărilor în fața animalelor sălbatice ale pădurii. În două rînduri mi s-a întîmplat ca, mergînd prin pădure, între mine și un animal amenințător, luat prin surprindere — un mistreț și, altă dată, un elefant — să stea doar trupul firav și stăpînirea de sine neclintită a unui călugăr. În ambele cazuri, călugărul a luat o atitudine fermă dar neagresivă și i-a vorbit liniștit animalului care s-a retras în tufăriș. Era un comportament complet neașteptat, dovedind cu pregnanță ce adîncime pot atinge transformările produse de exercițiul budist. Nimic din toate astea nu dovedește, desigur, adevărul învățăturii lui Buddha; dar ne invită să privim filozofia sa cu seriozitate, ca pe o filozofie care are ceva de spus despre natura și înzestrările ființei umane.

5
Activitatea misionară și moartea

Pe termen lung, succesul budismului a fost uimitor: el a devenit o religie universală stăpînind pînă de curînd Orientul Îndepărtat și partea continentală a Asiei de Sud-Est, cele mai populate regiuni de pe glob, iar astăzi își croiește drum în Occident. Totuși, la o privire ceva mai atentă, acest fapt nu mai poate fi considerat ca un marș triumfal al adevărului. În vremea lui Buddha, și multe veacuri după moartea sa, învățătura lui a avut de luptat în India cu alte doctrine de pe poziții de relativă egalitate. Abia către mijlocul mileniului întîi de după Cristos, adică la zece-cincisprezece veacuri după Buddha, a pus stăpînire budismul pe restul Asiei; pentru ca la scurt timp după aceea să înceapă declinul său în India. Istoria budismului este alcătuită dintr-o multitudine de episoade diferite, în care factori sociali, economici și politici diferiți — factori adesea străini de budism — au jucat și ei un rol. Astfel, chiar dacă acceptăm că învățătura lui Buddha era intuitivă și realizabilă, aceste calități nu pot fi privite ele însele drept cauze exclusive ale succeselor budismului.

Cu toate acestea, budismul a avut într-adevăr însușiri care, dacă nu i-au provocat în mod activ expansiunea, au făcut-o cel puțin cu putință. Dovada este adaptarea sa relativ lesnicioasă la tradițiile reli-

gioase originare din regiunile pe care le-a colonizat. Budismul a coexistat cu vechiul hinduism în India și Sri Lanka, cu taoismul și confucianismul în China, cu religia bon în Tibet și cu șintoismul în Japonia. Iar astăzi se adaptează marxismului în Orient și umanismului liberal, ca și creștinismului liberal în Occident. În toate aceste cazuri budiștii au putut adera la credințele indigene în anumite scopuri mundane, religioase sau civile, păstrîndu-și totodată punctul de vedere budist asupra propriei lor naturi psihologice, ca și asupra țelurilor ultime ale acțiunii umane. Cu alte cuvinte, budismul n-a prea împărtășit aroganța ce a caracterizat religii misionare precum creștinismul sau islamul. El este esențialmente tolerant, cosmopolit și adaptabil, și de aceea a fost capabil să fructifice prilejuri născute din situații asupra cărora nu era pe deplin stăpîn.

Temeiurile acestei adaptabilități rezidă în trei caracteristici intim legate de învățătura lui Buddha. Mai întîi, era o învățătură explicit adresată ființelor umane întrucît dețineau anumite caracteristici comune: capacitatea de a resimți plăcerea și suferința, capacitatea de a influența starea proprie și pe a celorlalți. Desigur, se poate obiecta că și alte religii indiene, ca și alte religii ale lumii, întruchipau asemenea tendințe de a se adresa întregii umanități. În al doilea rînd însă, în cazul lui Buddha, acest proiect universalist era mai potrivit să fie într-adevăr universalist, fiindcă era abstract. Am văzut cum acționează acest caracter abstract în descrierea budistă a Absorbirilor, de pildă — o descriere care se potrivește cu multe sisteme de meditație și cu

diferite țeluri ale meditației. În același spirit, concepția lui Buddha privitoare la înțelepciune și virtute nu se opunea și nici nu trecea cu vederea sistemul castelor pe cale de a se naște în India; ci mai degrabă vorbea despre faptele omenești în termeni abstracți, indiferenți față de existența sau inexistența castelor: el putea exista și înăuntrul, și în afara societății împărțite în caste. În al treilea rînd, acest caracter abstract era întotdeauna legat în învățătura lui Buddha de preocuparea voit limitată de a-l aplica doar la structura experienței umane individuale. Asupra unui important număr de probleme ale lumii, Buddha refuza pur și simplu să se pronunțe. Prin urmare, pe de o parte, oamenii au putut totdeauna să accepte budismul, trăind în același timp în culturi diferite și avînd perspective foarte diferite asupra lumii. Pe de altă parte, budiștii înșiși au putut adăuga învățăturii lui Buddha în cursul istoriei cele mai diferite doctrine — doctrine potrivite tradițiilor și circumstanțelor locale.

Toate acestea nu răspund însă la o întrebare fundamentală și tulburătoare. Așa cum am descris-o pînă acum, învățătura lui Buddha se adresează doar acelora, puțini la număr, dornici și capabili să se dăruiască în întregime vieții de călugăr. Însă acceptarea budismului de către popoare întregi însemna că el era îmbrățișat de laici care nu „părăseau căminul pentru a trăi fără adăpost". Cum a evoluat budismul de la o învățătură pentru cei puțini la o învățătură pentru cei mulți? Ce avea de oferit mesajul său elitist oamenilor care trăiau în lume? Aceste

întrebări și-au aflat răspunsul în cursul pe care l-a luat viața lui Buddha după trezire.

Cele mai plauzibile relatări ale vieții duse de Buddha înainte și în perioada trezirii se află în povestirile simple și lipsite de înfloriturî în care el pare să vorbească din proprie experiență. Se poate admite cu ușurință că aceste povestiri își au originea, oricît de îndepărtată, în discursurile edificatoare pe care Buddha le-a ținut călugărilor săi. Dimpotrivă, cele mai vechi legende privitoare la viața lui după trezire (aici și mai departe mă refer la începutul *Māhāvaggei*) sînt la persoana a treia, formă evident adoptată la cîteva generații de la moartea sa, și sînt pline de amănunte mitice. Sînt așadar departe de a fi demne de încredere. Ele transmit totuși unele indicații privind modul în care eliberarea individuală a lui Buddha s-a metamorfozat într-o misiune adresată lumii întregi.

În cadrul legendei sîmburele misiunii sale e învăluit într-o aparență cu deosebire mitică. În vreme ce mai cugeta încă la consecințele descoperirilor sale, Buddha a hotărît că ar fi lipsit de rost și obositor să le vestească unei lumi cufundate în ignoranță. Atunci a intervenit un zeu: caracteristic legendei budiste, zeul e un personaj auxiliar care sprijină acțiunea centrală a transformării de sine a omului. El a pledat înaintea lui Buddha cauza tuturor acelor făpturi care au „doar puțină pulbere în ochi", făpturi care ar primi mesajul său cu brațele deschise și cu recunoștință. Buddha a răspuns cu generozitate acestei pledoarii, luîndu-și asupra lui sarcina de a răspîndi în lume remediul suferinței descoperit de el, „din

milă pentru acele făpturi". Așa a luat naștere acea hotărîre pe care budiștii o privesc ca aducătoare de lumină în bezna lumii.

E cu neputință de desprins adevărul în această chestiune, dar vinieta legendară e totuși revelatoare. Mai întîi, ea indică o caracteristică fundamentală a învățăturii de maturitate a lui Buddha, anume că această învățătură întruchipa nu doar valoarea cardinală a izbăvirii, ci și o a doua valoare cardinală — a compasiunii: grija față de ceilalți. Într-adevăr, ceva de natura compasiunii era inerent în gravitatea morală a lui Buddha și în înclinația sa de a descrie cugetul în termeni morali, în termenii efectelor pe care acțiunile mentale le au asupra celorlalți. Pentru Buddha, compasiunea era strîns împletită cu izbăvirea și era privită ca țel al omului și ca sentiment călăuzitor. Totuși, în cadrul legendei compasiunea are o semnificație mai îngustă decît avea să aibă, împreună cu corolarele ei, în învățătura elaborată. Aici, compasiunea este un atribut personal al lui Buddha și rațiunea suficientă a hotărîrii sale de a propovădui. Mai mult, este o compasiune îndreptată către un scop anume: împărtășirea interpretării date de Buddha vieții trăite în renunțare.

Mare parte din această secțiune a biografiei legendare privește consecințele acestei compasiuni: înființarea unui ordin de călugări care-l urmau pe Buddha. Ieșind din sihăstrie, Buddha s-a îndreptat cu popasuri către Benares, sălășluind în Grădina Cerbului la Isipatana. Aici a întîlnit cinci asceți care îl însoțiseră înaintea trezirii și care îl părăsiseră nemulțumiți atunci cînd renunțase la auto-mortifi-

care. Lor le-a adresat cea dintîi predică — Punerea în Mișcare a Roții Învățăturii —, care enunța Calea de Mijloc și cele Patru Înalte Adevăruri. Acceptîndu-le, ei au devenit discipolii lui și de atunci mulți dintre adepții lui au provenit din rîndul asceților rătăcitori. Lucru plauzibil din punct de vedere istoric, în măsura în care mare parte a discursurilor lui Buddha erau adresate acestora din urmă, care, la vremea respectivă, alcătuiau un grup nestatornic, mișcîndu-se cu ușurință de la un învățător la altul. Acum însă, în joc era întemeierea unei instituții noi și durabile — Ordinul (*sangha*) călugărilor care-l urmau pe Buddha —, și într-adevăr, se simte că nestatornicia generală se cristaliza acum pretutindeni în corporații religioase avînd fiecare propriul ei mod de organizare.

Totuși, Buddha se adresa unei audiențe mai largi decît aceea a religioșilor desăvîrșiți. Următorul adept a fost Yasa, un tînăr laic bogat care, trezindu-se într-o dimineață și văzînd curtezanele cu care petrecuse cum zac în jurul lui cufundate în somnul greu al beției, s-a umplut de dezgust. S-a îndreptat atunci cu deznădejde către Grădina Cerbului, unde l-a întîlnit pe Buddha, care i-a vestit cele Patru Înalte Adevăruri. Așa se face că a părăsit lumea pentru a i se alătura lui și micului său grup. Yasa era fiul unui negustor și, potrivit legendei, patru prieteni de-ai săi „din cele mai de seamă familii de negustori din Benares" au devenit discipoli, iar apoi încă cincizeci de „tineri de la țară". Aceștia au alcătuit nucleul noului Ordin, fiind într-adevăr cei care au răspîndit învățătura: în cadrul legendei Buddha s-a

legat cu jurămînt să „plece în lume și să pribegească pentru binele și fericirea celor mulți, din compasiune pentru lume...“ Ei nu alcătuiau însă o biserică a laicilor, aidoma evangheliștilor protestanți, căci trebuiau „să propovăduiască viața desăvîrșită și curată a cerșetorilor fără familie“.

Anumite elemente de aici par adevărate. Exista o afinitate electivă între budism și negustorii orașelor care se aflau printre întemeietorii societății urbane complexe căreia i se adresa Buddha. Mesajul său era însă și un mesaj universal, și, pe lîngă negustori, mulți oameni — poate tinerii „de la țară“ — trebuie să se fi alăturat Ordinului. Accentul pus pe celibat pare în chip deosebit plauzibil, căci exprima solidaritatea de breaslă a Ordinului, fiind compatibil cu mesajul multor discursuri potrivit cărora singura cale cu adevărat rațională este renunțarea la lume. Oricum, chiar dacă acest țel intransigent a fost misiunea originară a Ordinului, activitatea misionară adăpostea în sine posibilitatea unei strînse legături cu laicii: la urma urmei, în drumurile lor de-a lungul căilor comerciale ale Indiei și apoi ale întregii Asii, cerșetorii misionari erau hrăniți și îmbrăcați de laici.

Astfel, laicii apar în biografia legendară. Îndată ce Yasa s-a alăturat Ordinului, tatăl său a venit să-l caute și l-a întîlnit pe Buddha, care i-a ținut o predică. Tatăl a fost convertit, „a căpătat încredere“ în învățătura lui Buddha și atunci „a găsit adăpost în preajma lui Buddha cît ai clipi“. Această „găsire a adăpostului“ marchează azi în chip formal angajamentul unui laic față de Buddha, de Ordinul și de

învățătura sa, și pesemne că înțelesul său era asemănător în vremea cînd s-a elaborat legenda și chiar înainte. Tatăl lui Yasa l-a invitat apoi pe Buddha să mănînce, și în casa lui, Buddha a cunoscut-o pe fosta soție a lui Yasa și pe mama lui, care „au găsit adăpost" și ele în preajma lui. Evenimentele petrecute în casa tatălui lui Yasa pun în lumină substanța relației dintre călugării budiști și laici. Laicii oferă călugărilor hrană și sprijin material, în vreme ce călugării le oferă înțelepciune și alte bunuri spirituale. Antropologilor le place să descopere instituții bazate pe schimbul de daruri în care două părți stabilesc astfel o relație ce se prelungește printr-un continuu schimb de daruri; este și cazul relației dintre călugării budiști și laici. Laicilor li se cere dărnicie, și mai cu seamă generozitate față de călugări, în vreme ce călugării dăruiesc „darul cel mai de preț — învățătura lui Buddha", așa cum în repetate rînduri afirmă canonul. Darurile sînt diferite, dar sînt date în mod liber, iar prin ele se statornicesc legături durabile. Astfel, pe baza acestui schimb reciproc, s-a format comunitatea budistă, „împătrita obște", care cuprindea călugări, călugărițe (autorizate mai tîrziu de Buddha), precum și laici, femei și bărbați. Această comunitate în întregul său a fost aceea care a asigurat succesul durabil al budismului.

Așadar, învățătura budistă le oferea laicilor anumite bunuri spirituale. Dar unele din aceste bunuri nu erau oferite exclusiv de budiști. De pildă, prețuirea — o răsplată imaterială dobîndită de laic prin simplul fapt că dădea de mîncare unui călugăr și-i

asculta predica. Prețuirea putea fi însumată în vederea asigurării unei nașteri mai bune; cu cît avea mai multă prețuire în contul său spiritual, ca să spunem așa, cu atît viitoarea sa naștere avea să fie mai bună. Prin urmare, așa cum exista un înalt țel spiritual propriu călugărului — izbăvirea, exista și un țel spiritual mai puțin înalt, potrivit laicului — o naștere mai bună (și speranța că se va naște în cele din urmă în împrejurări ce-i vor îngădui să devină călugăr și să se izbăvească). Un bun motiv de a sprijini Ordinul budist; de fapt însă, un motiv de a sprijini și alte ordine, cum ar fi cel al jainilor, căci și ei aveau o concepție similară despre prețuire.

Un alt bun spiritual oferit laicilor era înalta doctrină morală alcătuită din proscrierea unor acte precum minciuna, omorul și furtul; a modurilor dăunătoare de a-ți cîștiga existența și a devastatoarelor porniri precum lăcomia, ura și nesocotința. Cu viguroasa lui stăpînire de sine, călugărul reprezenta desăvîrșirea virtuții omenești, dar principiile de bază ale acestei desăvîrșiri puteau fi adaptate și unui nivel mai scăzut, unei morale potrivite situațiilor de compromis în care se găseau laicii, care trebuiau să-și asigure traiul și să aducă pe lume copii. Totuși, Buddha nu deținea monopolul acestor doctrine; noutatea și popularitatea lor erau legate de relativa noutate și de larga răspîndire a noilor forme urbane de viață socială aflate în plină dezvoltare. Existau acum negustori care, stăpînind instrumente impersonale — banii și comerțul —, puteau aduce noi vătămări celorlalți; existau acum state și armate înzestrate cu noi capacități de a face rău; existau

slujbe care puteau fi ocupate pe seama altora care doreau și ei să le ocupe. Mai mult, viața în noile orașe impunea grupurilor lipsite de interese reciproce firești, sau de un cod moral moștenit, să găsească modalități de a trăi în comun bazate pe un minimum de încredere. Mare parte din modalitățile de adaptare la noile forme de viață trebuie să fi apărut în afara grupului celor care renunțau la lume, dar aceștia din urmă au dat formă și glas schimbării. Ei întruchipau virtuțile nevătămării și sărăciei (călugărilor budiști le era interzis pînă și să atingă aurul și argintul); nu căutau slujbe; iar predicile lor propovăduiau virtuți a căror practicare — indiferent de teoria ce le era asociată — făcea din noua societate o lume în care se putea trăi.

Învățăturile privitoare la prețuire și la morala laică explică nu doar succesul lui Buddha, ci și succesul celor care renunțau la lume. Într-adevăr, în India antică succesul budismului trebuie să fi părut pesemne doar rareori mai mare decît succesul altor mișcări, după cum, luate separat, multe din învățăturile adresate de Buddha laicilor puteau fi găsite în alte doctrine. Totuși, Buddha a realizat o sinteză a diferitelor elemente, ceea ce a făcut ca întregul să însemne mai mult decît suma părților. Această sinteză se clădește pe înclinația lui Buddha de a gîndi în chip practic, bazîndu-se pe analogia cu meșteșugurile, ca și pe preocuparea sa pentru explicațiile psihologice.

Cheia acestui mod de gîndire se află într-un termen întîlnit adesea în discursurile sale: *kusala*, al cărui înțeles este „destoinic", așa cum un aurar poate

fi destoinic în făurirea podoabelor de aur. Este un termen pe care Buddha și l-a însușit, utilizîndu-l în primul rînd cu referire la capacitatea de meditație. L-a folosit însă și în sens larg, aplicîndu-l la măiestria în disciplina morală și în dobîndirea prețuirii. În această accepțiune, „destoinic" înseamnă și bun din punct de vedere moral, cum am spune „e un om bun" sau „e o faptă bună". În multe contexte, într-adevăr, „destoinic" este opusul răului și se referă la aceeași deosebire netă pe care creștinismul o face între bine și rău. Pentru Buddha însă, „destoinic/bun" avea întotdeauna o nuanță practică, nicidecum metafizică sau absolută. Miezul termenului e cel mai bine pus în lumină de un înțeles pierdut pentru noi (dar încă viu la vechii greci), potrivit căruia așa cum cineva poate fi destoinic sau *bun ca* meșteșugar, tot așa poate fi *bun ca* ființă înzestrată cu simțire — putînd, prin urmare, să fie *bun*.

Termenul în cauză a căpătat viață în urma „atenției treze" îndreptate asupra consecințelor pe care le au faptele și mai cu seamă atitudinile, actele mentale ce stau înapoia faptelor. Pentru Buddha, destoinicia deschidea două căi: urmările ei erau bune pentru cel destoinic și, deopotrivă, pentru alții. De pildă, actul de a da de mîncare unui călugăr însemna cîștigarea unei prețuiri; și, dat fiind accentul specific pus de budism asupra laturii mentale a lucrurilor, această prețuire era privită și ca un bun psiholog, o stare mentală utilă, derivînd din mărinimie. Actul de a dărui este însă bun și pentru călugăr, măcar fiindcă astfel el își astîmpără foamea. Totodată, cultivarea disciplinei morale înseamnă

simultan a evita să faci rău altora și a crea înlăuntrul tău stări mentale bune/destoinice. Noi înclinăm să credem că a face binele înseamnă a-ți sacrifica propriile interese pentru interesele altuia; pentru Buddha însă, a face binele însemna tocmai a acționa atît în propriul interes *cît și* în interesul altuia. Pentru călugăr, accentul cădea asupra propriului interes, izbăvirea, iar mijloacele — disciplina morală exemplară — realizau întîmplător interesele celorlalți. Acest mod de a gîndi a fost lesne răsturnat spre a fi aplicat laicilor care, fiind buni față de alții, realizau scopul de a fi buni față de ei înșiși. Raționamentul acesta a fost mai departe sprijinit de învățătura potrivit căreia a fi blînd, binevoitor, corect și a nu-i vătăma pe ceilalți înseamnă de fapt a-i invita să se poarte la fel: fă binele altora pentru ca ei să-ți facă binele. Prin înțeleaptă meditație și prin fapte morale, budiștii, fie ei călugări sau laici, puteau face să rodească destoinicia „aici ca și pe lumea cealaltă".

Așadar, doctrina lui Buddha despre laici era adînc și organic legată de concepția sa privitoare la disciplina călugărilor. Dar legătura aceasta nu se reducea doar la nivelul moralei. Pentru călugăr, disciplina morală subîntinde cultivarea cugetului în meditație; însă pentru călugări și laici deopotrivă, cultivarea anumitor capacități și atitudini mentale putea, la rîndul ei, subîntinde morala. Aici reintră în scenă compasiunea, grija pentru celălalt, înțeleasă acum ca o atitudine ce trebuie cultivată prin meditație, ca o valoare îndreptată către binele celorlalți în general. Omul se poate transforma pe sine nu doar

în vederea izbăvirii, ci și a iubirii. În textele budiste compasiunea este descompusă în trei componente: mai întîi, compasiunea propriu-zisă, definită ca dispoziție simpatetică față de suferința altora; în al doilea rînd, bucuria simpatetică, bucuria față de succesul altora; și în al treilea rînd, blîndețea iubitoare, sentimentul budist prin excelență. Atitudinea de blîndețe iubitoare este exprimată în următorul pasaj celebru din poezia budistă timpurie:

Fie ca orice ființă pe lumea aceasta — nevolnică sau puternică, înaltă, mare, mijlocie sau scundă, subtil sau grosolan alcătuită, văzută ori nevăzută, născută ori cerînd să se nască — oricare, fără excepție, să poarte fericire în suflet!

Fie ca nimeni să nu amăgească pe nimeni și nimeni să nu disprețuiască pe nimeni niciunde. Fie ca nimeni să nu dorească răul altuia la mînie sau ură!

Fie ca gînduri pline de blîndețe iubitoare să străbată lumea în sus și-n jos, de-a curmezișul, fără opreliști, fără ură, fără dușmănie! (S 146–8, 150)

Pasajul de mai sus rezumă atitudinile ce subliniază morala propovăduită de Buddha într-un unic sentiment, captînd spiritul pozitiv ce trebuie să însoțească prescripțiile negative. Într-adevăr, blîndețea iubitoare este absolut necesară, atît pentru disciplina călugărului cît și pentru morala laicului, căci pentru budiști contează actul mental, intenția sau atitudinea, nu fapta în sine. Sentimentul blîndeții iubitoare este desigur impersonal, și aici se vădește olimpiana detașare a celui ce renunță la lume. Toți trebuie tratați la fel, indiferent de poziție sau de

relație. Iar în acest sentiment universal raționamentul moral al lui Buddha își află cu adevărat un loc, căci în îndemnurile către blîndețe iubitoare cel care meditează trebuie „să se identifice cu toți" (A II 129). Adică, întocmai cum eu sînt supus plăcerii și durerii, întocmai sînt supuși lor și ceilalți, și întocmai cum eu îmi doresc binele, întocmai trebuie să-l doresc și celorlalți. În întreaga lume budistă, blîndețea iubitoare, sporită cu compasiunea în fața suferinței, avea să devină modelul sentimentelor sociale în afara familiei, ca și o valoare de sine stătătoare. În folclorul și în gîndirea budistă de mai tîrziu asemenea sentimente au devenit atît de marcante încît au umbrit chiar și valoarea primordială: izbăvirea.

*

Structura de ansamblu a învățăturii adresate de Buddha laicilor se dezvăluie în Discursul către Kālāmani (A I 188–93), o populație ce locuia la limita de nord a civilizației Gangelui. Buddha este reprezentat în acest discurs colindînd regiunea cu un grup de călugări. Niște Kālāmani, aflînd de prezența lui, i se înfățișează în satul Kesaputta cu următoarea problemă: feluriți asceți rătăcitori și Brahmani călătoreau pe acolo expunîndu-și și susținîndu-și concepțiile înaintea Kālāmanilor, atacînd și respingînd totodată concepțiile altora. Kālāmanii sînt descumpăniți și-i cer sfatul lui Buddha. Pe cine trebuie să creadă? Văzîndu-le deruta, Buddha le răspunde printr-o învățătură care a fost frecvent citată pentru a demonstra lipsa lui de dogmatism și

îndemnul la judecata personală. El susține că neamul Kālāmanilor n-ar trebui să se bizuie pe „lucruri aflate din auzite, pe tradiție, pe legende, pe învățături, nici doar pe deducție, extrapolare sau cugetare, nici pe examinarea sau aprobarea unei teorii oarecare, nici pe faptul că pare o teorie potrivită, nici pe respectul pentru vreun ascet".

Cu toate astea, nu-i vorba aici de un îndemn la fantezie personală iscată de un capriciu, căci Buddha îndeamnă la judecata morală pe care el însuși o extrăgea din meditație și din aplicație, fiind încredințat că, dacă vor gîndi astfel, Kālāmanii vor ajunge fiecare la învățătura morală budistă:

> Cînd veți ști singuri ce e destoinic și ce nu, ce este condamnabil și ce nu, ce este veștejit de înțelept fiindcă duce la suferință și la boală, și ce e prețuit fiindcă duce la bunăstare și fericire... cînd veți ști toate astea singuri, Kālāmani, atunci le veți respinge pe unele și le veți practica pe celelalte.

Doctrina morală la care vor ajunge Kālāmanii este o doctrină directă: ei nu vor ucide, nu vor lua ceea ce nu e dăruit, nu vor lua nevasta altuia, nu-i vor îndemna pe alții la rău. Aceste interdicții vor apărea în chip firesc din propria lor experiență și din meditața asupra destoiniciei.

Se poate evidenția, mai întîi, un anumit interes local la discursului. Există motive să credem că, aidoma vecinilor lor, Sakya (neamul din care făcea parte Buddha), Kālāmanii avuseseră parte de o cîrmuire independentă de tip republican oligarhic

și fuseseră, în trecutul imediat, un popor relativ autonom. Acum însă, erau supuși puterii regelui din Kosalan, așa cum în curînd aveau să fie și Sakya, iar în viața economică trebuie să fi simțit atracția îndepărtatei capitale a Kosalanului. Aceste forțe politice și economice îi îndepărtau pe Kālāmani de societatea tribală relativ simplă și închisă, împingîndu-i către civilizația complexă a lumii gangetice, iar dislocările în cauză erau amestecate cu noi forme culturale, întruchipate de sfaturile contradictorii ale acelor mesageri ai civilizației Gangelui care erau asceții rătăcitori.

Este cu neputință de crezut că interdicția de a ucide, de a minți, de a fura și celelalte erau complet noi pentru Kālāmani: propria lor cultură ancestrală trebuie să fi oferit interdicții analoge. E greu de închipuit că o societate putea supraviețui fără să aibă asemenea valori într-o formă sau alta, cel puțin în ce-i privește pe membrii societății înseși. Oricum, pentru societăți cum era aceea a Kālāmanilor, este specific faptul că asemenea valori nu se întemeiază pe rațiune, ci sînt mai degrabă respectate în virtutea tradiției și obiceiului, fiind puse în scenă în cadrul legendelor și ritualului. În noile condiții însă, tradițiile morale își pierduseră hegemonia necontestată, și de aici prilejul pentru Buddha de a oferi o nouă formă de judecată morală dezvoltată din condiția fundamentală a vieții omenești. Doctrina morală propusă nu era specifică pentru Kālāmani, ea creștea din simplul fapt al vieții în societate, al vieții duse în comun, al capacității de a gîndi la țelurile proprii și la țelurile celorlalți, oricine ar fi

fost aceștia. Era o doctrină morală menită să răspundă oricărei situații.

Dar Buddha țintea mai departe decît simpla fundamentare a doctrinei morale a Kālāmanilor. Interdicțiile erau menite să fie aplicate nu doar în cadrul societății lor, ci tuturor indivizilor, fie că erau Kālāmani sau de alt neam, cu care aceștia aveau de-a face; iar Kālāmanii întrețineau deja relații cu multe alte neamuri. Pentru societățile mici, ca și pentru grupurile mici din societatea largă, este caracteristic faptul că numai membrii lor sînt considerați a avea drepturi depline în comunitatea morală. Acum însă, Kālāmanii erau îndemnați să intre într-o lume mai largă, să cuprindă în comunitatea lor morală toate ființele vii și, desigur, toate popoarele din Cîmpia Gangelui. Buddha a propovăduit o doctrină morală universală, care să se potrivească cu viața mai cosmopolită adoptată silit de Kālāmani.

Pînă aici învățătura adresată de Buddha laicilor se întemeia pe judecata morală; în discurs însă, aceasta din urmă, la rîndul ei, se întemeiază mai adînc pe învățătura și pe experiența sa, pe analiza alcătuirii omului și pe proiectul transformării de sine. Cînd se adresa călugărilor, Buddha sublinia că izvoarele suferinței — lăcomia, ura, amăgirea — duc la vătămarea de sine. Adresîndu-se însă, ca aici, laicilor, el sublinia că izvoarele suferinței sînt funeste în general, nu doar pentru sine.

Cînd lăcomia crește în om, nu este ea vătămătoare? Sau cînd ura și amăgirea se trezesc în el, nu-i oare la fel? Oare nu ucide, nu fură, nu minte omul cînd are

cugetul copleșit de lăcomie, de ură și de amăgire? Și oare nu atunci cînd cugetul nu-i este subjugat de ele, este omul în stare să evite toate acestea?

În acest pasaj, „vătămare" se referă deopotrivă la vătămarea provocată sieși și altora: întocmai cum a fi destoinic înseamnă a sluji propriilor țeluri și țelurilor celorlalți, a vătăma înseamnă deopotrivă a-ți face rău ție și a-l face și altora. E demn de remarcat acest lucru, fiindcă nu doar occidentalii, ci și școlile budiste de mai tîrziu au căutat să respingă sau să îmbunătățească învățătura lui Buddha pe motiv că uită de binele celorlalți și de existența societății. Chiar dacă, pusă în balanță, preocuparea lui Buddha pentru analiza experienței individuale atîrnă mai greu decît preocuparea pentru analiza societății, învățătura sa a recunoscut întotdeauna că a fi om înseamnă a fi o ființă socială.

Mai mult chiar, concepția lui Buddha privitoare la modalitățile pe care le au laicii de a se îndrepta, astfel încît cugetul să le fie „nesubjugat", se bazează pe ceva mai mult decît simpla meditație înțeleaptă. Pe de o parte, el presupune că laicii au o facultate rațională care, bine îndrumată, va soluționa cu dibăcie problemele morale. Laicii pot chibzui ce să facă. Dar, pe de altă parte, această concepție despre capacitatea rațională a laicilor e doar o latură a chestiunii, căci Buddha socotea totodată că laicii pot să se transforme, într-o măsură care depinde de situația lor. De aceea în Discursul către Kālāmani Buddha îndeamnă la meditație asupra sentimentelor sociale, mai cu seamă asupra blîndeții iubitoare.

Laicii trebuie să practice blîndețea iubitoare către cele patru zări, către toate ființele, „identificîndu-se cu toți... alungînd furia și ura din inimi". Efectul acestui exercițiu mental este acela că, mai devreme sau mai tîrziu, blîndețea iubitoare devine astfel un obicei statornic și o motivație pentru acțiune.

Există aici două implicații importante. Mai întîi, cele de mai sus înseamnă că Buddha n-a indicat doar *de ce* trebuie cineva să acționeze destoinic, ci și *cum* poate fi determinat s-o facă omul — această ființă adesea refractară. În virtutea credinței că oamenii sînt capabili să fie în chip eminent raționali, Buddha era un optimist; era însă și realist, în virtutea faptului că știa că această raționalitate necesită și o transformare afectivă. Poți socoti că o faptă e bună și destoinică, și totuși poți fi incapabil s-o săvîrșești — această obștească neputință a fost pe deplin luată în calcul. În al doilea rînd, exercițiul transformării de sine este adaptabil, în sensul că în principiu el poate fi realizat de oricine. Lucru important, fiindcă mare parte din experiența omenească, mai ales aceea care are loc în afara limitelor unui grup închis cum era Ordinul budist, nu poate fi îndreptată după plac spre țelurile dorite. Kālāmanii erau supuși unui proces de schimbare naturală, dar erau totodată supuși unui proces tot mai acut de schimbare socială aflat dincolo de capacitatea de control sau chiar de înțelegere deplină. Cel puțin un domeniu însă putea fi stăpînit cu adevărat: obiceiurile și motivațiile oamenilor. Dacă nu poți schimba lumea, te poți măcar schimba pe tine însuți. Firește, pentru laici, un exercițiu cum e cel al meditației

asupra blîndeții iubitoare depinde în parte, în privința eficacității, de participarea la o comunitate budistă care aderă la asemenea valori; dar efortul hotărîtor este al omului însuși, iar țelul efortului este chiar omul. Un Kālāman care călătorea în capitala Kosalanului și unul care-și lucra pămîntul moștenit din moși-strămoși puteau practica, și unul și celălalt, în egală măsură, blîndețea iubitoare și compasiunea.

Discursul către Kālāmani este poate de interes local, dar, așa cum a fost el formulat de Buddha, este, aidoma multor învățături adresate laicilor, aplicabil oricui se află într-o situație similară. Buddha este aici uimitor de modern, căci e greu să găsești astăzi un popor care să nu fi fost atras într-o lume mai largă, mai complexă, mai derutantă, întocmai cum Kālāmanii erau atrași de civilizația gangetică. Prin chiar generalitatea discursului său, el se adresa unei mari diversități de situații apărute în cadrul unei societăți complexe, și această experiență a complexității este a noastră cel puțin tot atît cît era și a vechilor indieni. La suprafață, acum ca și atunci, oamenii sînt supuși dictatului unei deconcertante diversități de nevoi și valori; există însă cîteva trăsături pe care le împărtășesc cu toții: capacitatea de a suferi sau de a fi fericit, capacitatea de a vătăma sau de a face bine celorlalți.

Modernitatea aceasta corespunde într-adevăr anumitor concepții ale noastre, cu greu dobîndite. Buddha și-a vădit originalitatea arătîndu-se conștient de varietatea culturilor din lumea sa; a fost capabil, de pildă, să îndemne în canon diferite grupuri să adere fiecare la propria doctrină morală și la

propria religie. Cu alte cuvinte, a recunoscut că valorile popoarelor sînt legate de propria lor istorie și de propria lor cultură. Am ajuns și noi să recunoaștem această ireductibilă diferență a valorilor: o numim relativism cultural și înțelegem prin asta că alte societăți nu trebuie să fie judecate de Societatea noastră. Dar așa cum realist nu se poate concepe că relativismul cultural înseamnă că oamenii pot trăi în conformitate cu orice valori sau în conformitate cu nici o valoare, Buddha a susținut că oamenii aderă la norme ancestrale *doar întru cît* acestea sînt adecvate binelui moral. La fel, el a transmis învățătura potrivit căreia indivizii nu trebuie priviți ca fiind izolați unul de celălalt, ci legați unul de altul într-o relație gravă și plină de consecințe. Iar faptul acesta e compatibil cu o altă concepție modernă: conștiința crescîndă că indivizii nu trebuie înțeleși separat, ci ca fiind inextricabil implicați într-un context social.

Există însă un aspect al modernității care i-a lipsit lui Buddha: preocuparea covîrșitoare pentru dimensiunea politică a umanului. În marea lor majoritate, discursurile lui Buddha definesc trei domenii de interes, care alcătuiesc, în împletirea lor, lumea așa cum este ea văzută de Buddha: preocuparea omului față de ceea ce se petrece în cugetul și în trupul său, preocuparea față de relația directă cu celălalt și preocuparea față de bunăstarea tuturor ființelor înzestrate cu simțire. În aceste trei domenii — domeniul psihic, domeniul îngust social și cel al totalității ființelor din univers — el vroia să zugrăvească lucrurile deopotrivă așa cum sînt și așa cum ar

trebui să fie. Dar aceste descrieri şi aceste prescrieri spun puţin despre modul în care oamenii ar trebui să acţioneze şi să se poarte ca membri ai unor colectivităţi politice, ca şi despre modul în care ar trebui organizate colectivităţile politice. Fără îndoială, relativa indiferenţă faţă de remediile specifice domeniului politic trebuie să fi contribuit la uşurinţa cu care învăţătura lui Buddha a fost considerată ca fiind adecvată în contexte politice foarte diferite.

Dar asta nu înseamnă că învăţătura lui e lipsită de interes politic sau de implicaţii politice. În măsura în care-i putem deduce preferinţele, acestea mergeau către organizarea politică de tip egalitar oligarhic sau republican, organizare ce pare să fi fost preţuită de propriul său neam. Şi ştim asta, fiindcă recomandările privind organizarea Ordinului budist, care apar într-un lung text biografic dedicat ultimelor sale zile de viaţă, sînt puse alături de recomandările foarte asemănătoare adresate unui alt neam. Ordinul (sau neamul) trebuie să-şi ducă viaţa în înţelegere, hotărîrile lor trebuie să fie unanime, trebuie să-i respecte pe vîrstnici şi să li se supună, însă acolo unde vederile acestora din urmă intră în conflict cu învăţăturile sau cu codicele de disciplină (sau cu tradiţia grupului), trebuie urmată învăţătura. Dacă asemenea oligarhii s-ar fi dezvoltat şi s-ar fi extins, am fi putut avea teorii despre democraţie şi cetăţeni în India antică, asemănătoare celor pe care ni le-a lăsat Grecia antică. Oligarhiile n-au fost însă, pesemne, niciodată principala formă de guvernămînt în India: erau deja pe cale de dispariţie în vremea

lui Buddha, și foarte curînd aveau să dispară pentru totdeauna. Cea mai mare parte a experienței lui Buddha este legată de regate, și nici unui rege nu-i place să audă idei politice radicale.

Astfel, dacă voia să vorbească de politică, Buddha nu putea vorbi decît despre regi. Ne-a rămas un număr de discursuri fascinante, a căror formă literară complicată trebuie să provină din perioada ulterioară morții lui Buddha; unele dintre ele reprezintă însă foarte probabil vederile sale, și în acestea se vorbește de regalitate. Mesajul lor principal este că regii, nu mai puțin ca oricare alt om, sînt supuși ordinii morale, concepțiilor despre ceea ce este destoinic din punct de vedere moral și social. Cînd s-a ajuns la existența unor regi budiști, discursurile în cauză au fost luate literal pentru a alcătui o teorie specific budistă asupra regalității etice. Alte mesaje includ indicații ce par să se refere la un capitalism de stat, în sensul că regele ar trebui să finanțeze activități care să aducă prosperitate poporului; precum și la o teorie contractuală asupra monarhiei, în sensul că regele este ales fiindcă e cel mai frumos, cel mai bun și e capabil să-i țină pe oameni în frîu. Dar aceste mesaje apar în contexte foarte ironice și chiar umoristice, în care Buddha istorisește povești fanteziste cîte unui personaj imaginar (de pildă, Brahmanul Dinte Ascuțit), iar consecința este o mare distanțare de mesajele pe care pare să le transmită. În parte, această distanțare este a unui ascet care a renunțat la lume și care privește în jos, din perspectiva izbăvirii, la nesăbuința și nimicnicia ce

caracterizează pînă și marile probleme de stat. Există însă în acest comentariu o forță de pătrundere care arată că Buddha trebuie să fi fost un observator perspicace al scenei politice.

În lumina experienței profund dezamăgitoare pe care o avem cu privire la doctrinele trecutului și la modul cum au fost ele aplicate în lume, ne putem îndoi pe bună dreptate că un maestru spiritual din trecut mai are putere de convingere și însemnătate. Ba, în cazul lui Buddha, se mai poate obiecta că autoritatea sa nu e *universală*, ci își are rădăcinile în concepții despre cosmos, cum ar fi transmigrația, care nu pot fi acceptate de Occident. Am încercat să arăt că filozofia lui Buddha s-a ocupat de probleme care fac ca autoritatea sa să fie accesibilă oricui, de probleme care-l poartă pînă în miezul istoriei occidentale, chiar dacă, pentru a-l accepta, Occidentul trebuie — pe drept cuvînt — să-și lărgească viziunea asupra propriei istorii dincolo de preocupările „parohiale". Buddha s-a ocupat de fundamentele fizice și psihologice care fac cu putință transformarea de sine a omului: o asemenea autoritate nu poate fi pierdută pentru noi. Învățătura lui se potrivește unei lumi care împărtășește diferite filozofii politice și diferite credințe religioase, o lume însă în care, dacă este să trăim împreună, relațiile personale trebuie să se călăuzească după anumite valori fundamentale. E greu de înțeles cum ar putea autoritatea lui să fie lipsită de însemnătate pentru noi.

Relatarea morții lui Buddha se află într-un text lung (D II nr. 16) care, despuiat de elemente mitice, descrie ultima călătorie a unui bătrîn. Alături de

însoțitorul său nedespărțit — iubitorul dar cam bombasticul, cum îl prezintă textul, Ānanda —, Buddha, atins de boală, s-a îndreptat spre nord străbătînd sute de kilometri. În cele din urmă a fost doborît de o intoxicație și s-a oprit să-și tragă sufletul în satul izolat Kusinārā.

Cînd Ānanda și-a dat seama că Buddha era în pragul morții, „a intrat în casă și s-a rezemat plîngînd de tocul ușii". Iar Buddha l-a chemat și i-a spus:

Nu plînge, nu jeli. Nu-ți spuneam eu că sîntem despărțiți, separați, rupți de tot ce ne e drag și de tot ce iubim?... M-ai slujit multă vreme cu dragoste, cu folos, cu bucurie, cu cinste și fără de preget, cu trupul, cu vorba și cu gîndul. Ai făcut binele prin propriile-ți puteri, Ānanda. Străduiește-te înainte și în curînd vei fi izbăvit.

Lecturi suplimentare

S-au publicat multe lucrări în engleză cu privire la budism — parte din ele foarte tehnice, parte derutante, parte însă de foarte bună calitate. Prezentăm mai jos sugestii de lectură ce vor duce la o mai bună înțelegere a lui Buddha, a învățăturii sale și a istoriei budismului.

O abordare oarecum diferită a biografiei lui Buddha aparține lui Bhikkhu Ñāṇamoḷi, *The Life of the Buddha* (Buddhist Publication Society, Kandy, 1972), care se poate obține de la sediul Societății din Kandy, Sri Lanka. Ñāṇamoḷi povestește viața lui Buddha pornind de la traducerea fidelă a textelor scrise în pali. Este pesemne cea mai bună introducere la aceste texte cu stilul lor specific, meticulos și laconic. Altă abordare aparține lui Michael Pye, *The Buddha* (Duckworth, 1979). El oferă o imagine vie a vieții lui Buddha, ca și a poveștilor și miturilor prin care comunitățile budiste timpurii l-au privit pe Buddha. Ambele lucrări aduc completări utile tabloului pe care l-am schițat.

În ceea ce privește învățătura lui Buddha, cea mai bună lucrare este cea a lui Walpola Rahula *What the Buddha Thought* (Gordon Fraser, 1967).

Lucrarea îmbină luciditatea cu o pledoarie caldă pentru budism făcută din punctul de vedere al unui călugăr practicant. Nyanaponika Thera a scris o carte la fel de lucidă asupra viziunii lăuntrice, *The Heart of Buddhist Meditation* (Rieder, 1969). Ambele se bazează pe tradiția Theravāda.

Ar fi bine ca asemenea lecturi să fie urmate de cunoașterea textelor budiste; ele pot fi consultate în Henry C. Warren, *Buddhism in Translations* (Atheneum, 1963) sau în cartea mai recentă a lui Stephen Beyer *Buddhist Experience: Sources and Interpretations* (Dickenson, 1984).

Pentru o introducere mai largă în filozofia și istoria budistă în ansamblu, cartea lui Richard Robinson și Willard L. Johnson *The Buddhist Religion* (Dickenson, 1982) este foarte potrivită. Ea poate fi urmată de Heinz Bechert și Richard Gombrich (ed.), *The World of Buddhism* (Thames and Hudson, 1984), alcătuită din articole despre budism și despre ordinul călugărilor budiști din fiecare țară budistă. Deși scrise pentru publicul larg, fiecare articol reprezintă ultimele dezvoltări în domeniu.

Multe din aceste cărți au bibliografii utile care-l vor conduce pe cititor către problemele pe care vrea să le studieze. Pe mine m-au interesat practicile budismului din țările budiste de azi. Holmes Welch a scris o carte fundamentală în această privință: *The Practice of Chinese Buddhism* (Harvard University Press, 1967).

Felul cum am înțeles eu budismul este rodul unor studii de teren în Sri Lanka, despre care am

scris în *The Forest Monks in Sri Lanka* (Oxford University Press, 1983). Acest tablou privitor exclusiv la cei care practică meditația este completat de cartea lui Richard Gombrich *Precept and Practice* (Oxford University Press, 1971), care privește credințele și practicile budismului popular în Sri Lanka.

Cuprins

Prefață 7
Notă asupra ediției 9
1. Introducere 11
2. Tinerețea și renunțarea la lume 25
3. Calea spre trezire 47
4. Trezirea 77
5. Activitatea misionară și moartea 110
Lecturi suplimentare 135

Redactor
HORTENZIA POPESCU

Apărut 1998
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tipografia MULTIPRINT Iași
Str. Sf. Lazăr 49, Iași 6600
tel/fax: 032 211225, 211252

MAEȘTRII SPIRITULUI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor mari nume din istoria spiritului ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului dornic de inițiere, cărțile colecției de față – scrise de universitari care-și cunosc perfect «maestrul» – au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

Într-o istorie care n-a pus în joc numai idei, Buddha este pesemne singurul creator de religie în numele căruia nu s-au mișcat armate, n-a curs sînge nevinovat și n-au avut loc răsunătoare demolări de zei. Și totuși, el n-a încetat să exercite vreme de două mii cinci sute de ani o fascinație enigmatică asupra unei bune părți a omenirii. Asupra acestei enigme se apleacă Michael Carrithers – antropolog cunoscut în mediile academice britanice –, încercînd să afle un răspuns în personalitatea Iluminatului, în povestea vieții sale, în doctrina născută din experiența trezirii sau în evoluția budismului după moartea întemeietorului său.

În aceeași colecție au mai apărut:

ARISTOTEL • HEIDEGGER • JUNG • HEGEL • SOCRATE • WITTGENSTEIN • SPINOZA • KIERKEGAARD • PLATON • KANT • FREUD • RAȚIONALIȘTII • TOMA D'AQUINO

ISBN 973-28-0930-2